

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

**A LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY**

MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA

CURITIBA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA

A LINGUAGEM EM MERLEAU-PONTY

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de doutor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Professor Doutor Luiz Damon Santos Moutinho.

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Scarpa, Mariana Cabral Tomzhinsky  
A linguagem em Merleau-Ponty / Mariana Cabral Tomzhinsky  
Scarpa – Curitiba, 2017.  
233 f.; 29 cm.

Orientador: Luiz Damon Santos Moutinho.  
Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas  
da Universidade Federal do Paraná.

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 2. Filosofia moderna. 3. Fenomenologia. 4. Filosofia francesa - Séc. XX. 5. Linguagem - Filosofia. I. Título.

CDD 194



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
Setor CIÊNCIAS HUMANAS  
Programa de Pós Graduação em FILOSOFIA  
Código CAPES: 40001016039P7

ATA Nº 168

## ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

No dia vinte e tres de Fevereiro de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 603, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da doutoranda **MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA** para a Defesa Pública de sua Tese intitulada: "**A linguagem em Merleau-Ponty**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO (UFPR), ERICSON SÁVIO FALABRETTI (PUC/PR), LEANDRO NEVES CARDIM (UFPR), MARCUS SACRINI AYRES FERRAZ (USP), MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou que os presentes e a doutoranda deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO da aluna. A doutoranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A Banca destaca a abrangência temática,  
a capacidade analítica e o rigor conceitual presentes  
na Tese.

Curitiba, 23 de Fevereiro de 2017.

*Luiz Damon Santos Moutinho*  
LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO  
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

*Leandro Neves Cardim*  
LEANDRO NEVES CARDIM  
Avaliador Interno (UFPR)

*Marcus S. A. Ferraz*  
MARCUS SACRINI AYRES FERRAZ  
Avaliador Externo (USP)

*Maria Adriana Camargo Capello*  
MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO  
Avaliador Interno (UFPR)

*Ericson Sávio Falabretti*  
ERICSON SÁVIO FALABRETTI  
Avaliador Externo (PUC/PR)

Para Thiago

## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, professor Luiz Damon Santos Moutinho que acompanha o meu trabalho e orienta a minha pesquisa desde a graduação. Muito obrigada por esta longa jornada de inspirações constantes e pela amizade. Agradeço aos professores que compuseram a minha banca de qualificação e defesa Ericson Sávio Falabretti e Leandro Neves Cardim. Muito obrigada pela presença de vocês, pela leitura cuidadosa que fizeram do meu texto, pelas observações críticas e imensamente úteis que contribuíram muito no desenvolvimento deste meu trabalho. Muito obrigada pelo estímulo à pesquisa e pela amizade. Ao meu supervisor do estágio de filosofia na França, professor Renaud Barbaras, agradeço a maravilhosa oportunidade de estudo, as observações imprescindíveis a minha pesquisa e ao ótimo acolhimento em terras estrangeiras. Agradeço aos professores Marcus Sacrini Ayres Ferraz e Maria Adriana Camargo Cappello pela generosidade e disposição de terem aceito o convite para participar da minha banca de defesa da tese. E agradeço à CAPES/CNPq pelo apoio financeiro, suporte imprescindível na realização dessa minha pesquisa.

Agradeço ao Thiago, pelo nosso amor, pela amizade e companheirismo com que partilhamos nossas vidas e lutas...

Agradeço aos meus pais, Laura Scarpa e Wagner Scarpa, pelo apoio durante todo o meu percurso e compreensão pelas minhas ausências.

Agradeço a todos os familiares, pela paciência e pelo carinho com que me incentivaram nessa jornada. Sobretudo à minha irmã Carolina Scarpa e ao meu sobrinho Luis Felipe Scarpa. Agradeço aos meus sogros, Rosângela Ribas, Darcy Ribas e aos meus cunhados Luiz Guilherme Hauth, Luísa Bonin e Diego Fortes.

Agradeço às mulheres da minha família, exemplos de força e amorosidade que tanto inspiram meu caminhar: Alzira Célia Cabral(vó Célia); Maria de Cássia Scarpa (vó di Cássia); Irene Kegel (tia Lena); Cezi Tomzhinsky (Voti); Vera Scarpa; Fernanda Scarpa; Rosângela Abrahão Tomzhinsky; Patrícia de Luca; Maria Teresa Hauth; Maria Alice Recalcati.

Agradeço aos amigos, estes preciosos presentes que a vida me trouxe: Cinelle Tardioli, Daniel Galantin, Emirena Cano, Fernanda Castellano, Gisele Candido, Jeovane Camargo, Luciana Navarro, Maísa Brum, Ósia Vasconcelos e Vitor Chiandotti.

Agradeço à Ana Marta Biesek Regis, à Bernadete Brandão e ao Wilson Sagae pela ajuda imprescindível. Fico muito feliz por ter tido a sorte de encontrá-los em meu caminho.

Agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram com o meu aprendizado, com o desenvolvimento da minha pesquisa e formação.

“Mas já que se há de escrever...

Mas já que se há de escrever, que ao menos  
não se esmaguem com palavras as entrelinhas”

(Clarice Lispector)

## RESUMO

Neste trabalho buscamos apresentar o tema da linguagem ao longo das obras de Merleau-Ponty, perseguindo os diferentes deslocamentos sofridos na abordagem dessa problemática. Em um primeiro momento, tratamos das obras dos anos 1940 a fim de apresentar a gênese da linguagem como uma das expressividades possíveis do corpo no mundo. No momento seguinte, início dos anos 1950, passamos a mostrar como a noção de diacriticidade dos signos, inspirada na linguística de Saussure, permite a Merleau-Ponty uma reformulação e ampliação do escopo do papel da linguagem. Em seguida, por meio desta virada linguística, exploramos os ganhos advindos da noção de instituição na problematização da linguagem. E, por fim, nos últimos escritos do filósofo, expomos o modo como a abordagem da linguagem lança a reflexão filosófica de Merleau-Ponty numa atmosfera de negatividade e permanente criação.

**Palavras-chave:** linguagem; diacriticidade; instituição; fenomenologia; Merleau-Ponty.



## RÉSUMÉ

Dans ce travail nous présentons le thème du langage au long des oeuvres de Merleau-Ponty, ceci en suivant les différents déplacements trouvés dans l'approche de cette thématique. Premièrement, nous nous occupons des oeuvres des années 1940, de sorte à montrer la genèse du langage en tant qu'une des expressivités possibles du corps dans le monde. À partir des oeuvres du début des années 1950, nous présentons la notion de la diacriticité des signes, qui est calquée sur le modèle de la linguistique de Saussure. Cette notion permet à Merleau-Ponty une reformulation et un élargissement du rôle du langage dans ces oeuvres. En suite, grâce au tournant linguistique, nous étudions les gains théoriques permis par la notion de l'institution. Pour conclure, à partir des derniers écrits du philosophe, nous exposons la façon à travers laquelle le langage conduit la réflexion de Merleau-Ponty à une atmosphère de négativité et création permanent.

**Mots-clés:** langage; diacriticité; institution; phénoménologie; Merleau-Ponty.

## ABREVIACÕES

As obras de Merleau-Ponty citadas ao longo do texto serão abreviadas da seguinte forma:

C – *Conversas*

EF – *Elogio da filosofia*

FL – *Sobre a fenomenologia da linguagem*

In – *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*

IP – *L'institution..., La passivité... Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*

N – *La Nature*

NC – *Notes de cours 1959-1961*

OE – *L'oeil et esprit*

Oeuvres – *Maurice Merleau-Ponty: Oeuvres*

P – *Parcours*

PII – *Parcours II*

PhP – *Phénoménologie de la perception\**

PM – *A prosa do mundo\*\**

PPC – *Psicologia e pedagogia da criança*

PrP – *O primado da percepção*

RC – *Résumés de cours (1952-1960)*

S – *Signes*

SC – *A estrutura do comportamento*

SNS – *Sens et non-sens*

Sor – *Merleau-Ponty à la Sorbone*

VI – *O visível e o invisível*

\* Para citações da *Fenomenologia da Percepção* será utilizada a sigla *PhP*, indicando a paginação na seguinte ordem: primeiro a edição francesa *Phénoménologie de la Perception* e em seguida a brasileira.

\*\* Para citações da *Prosa do mundo*, cuja sigla é *PM*, utilizaremos a seguinte ordem de paginação: primeiro a edição brasileira seguida da edição francesa compilada em *Oeuvres*.

## SUMÁRIO

Abreviações.....	10
Introdução.....	12
1º Capítulo: A gênese da linguagem.....	22
I.I – O comportamento.....	26
I.II – A linguagem n'A <i>estrutura do comportamento</i> .....	29
I.III – A atitude categorial e a afasia.....	37
I.IV – A linguagem na <i>Fenomenologia da percepção</i> .....	48
I.V – O negativo positivo .....	63
2º Capítulo: A grande prosa.....	74
II.I – O problema da consciência e da aquisição da linguagem.....	81
II.II – O algoritmo e o mistério da linguagem.....	93
II.III – A experiência do diálogo.....	111
3º Capítulo: A linguagem indireta.....	129
III.I – Linguagem, pintura e literatura.....	137
III.II – O corpo e o simbolismo.....	157
III.III – Inconsciente e linguagem.....	165
III.IV – Animalidade e linguagem.....	176
4º Capítulo: O silêncio e a linguagem.....	186
IV.I – O paradoxo da fê perceptiva, as significações mudas e languageiras.....	191
IV.II – A simultaneidade.....	203
IV.III – A profundidade e a linguagem.....	213
Considerações finais.....	224
Referências Bibliográficas.....	228

## **Introdução:**

O tema da linguagem não só permite acompanhar de maneira crítica os desdobramentos sofridos no pensamento de Merleau-Ponty, como também possibilita explorar a complexidade de sentidos que levam ao labirinto de uma ontologia do “dentro” [*dedans*]. Longe de constituir uma simples transição entre as primeiras obras merleau-pontianas e seus últimos escritos acerca da linguagem, como se fosse possível seguir apenas o fio tecido por Ariadne, o percurso que propomos é o de acompanhar e de nos lançarmos na pluralidade que este estudo provoca. A partir da desconfiança propriamente merleau-pontiana de uma compreensão unívoca e pura da linguagem, propomos pensar com o filósofo de maneira atenta aos deslocamentos de sentidos sofridos pela própria descrição da linguagem, trazendo, com isso, a riqueza em potencial que este tema promove, que não é apenas a possibilidade de expressar as positivities encontradas na experiência (através de uma linguagem já sedimentada pela cultura), mas é sim a de fazer aludir à zona de latência, ao Ser bruto, condição de toda experiência. Uma vez que a problemática da linguagem não tem apenas um único viés ao longo das obras do filósofo, é possível vislumbrar a importância de se abordar os desvios de sentidos emergentes nas diferentes interpretações que despontam na compreensão do conjunto da produção merleau-pontiana.

O percurso adotado nesse trabalho pode ser esquematizado da seguinte forma: no primeiro capítulo, versamos sobre os textos da década de 1940, a fim de investigar o sentido da linguagem emergente num âmbito em que a percepção tem seu nítido privilégio. Para tanto, começamos pela *Estrutura do comportamento* distinguindo diferentes níveis de estruturas ou formas, as quais atravessam a relação do organismo com o seu meio. A estrutura perceptiva através da atitude categorial, tem por função a possibilidade de abrir a aderência de uma relação imediata no comportamento do organismo ao meio para uma relação virtual, com o campo do possível. É na operação perceptiva que se tem a capacidade de apreender a inteligibilidade imanente ao campo do sensível e ultrapassá-la utilizando-se de instrumentos que excedem o campo imediato de relação com esse entorno, tendo na linguagem apenas um processo de refinamento simbólico do que seria a capacidade descolamento (não absoluto do meio ambiente) encontrada na já própria percepção, assim, a linguagem é concebida como uma operação derivada da percepção. Já na *Fenomenologia da percepção*, pela descrição interna a relação do sujeito (corpo) no mundo, o tema da linguagem se apresenta como indagação sobre como se estabelece a passagem da expressão perceptiva silenciosa à operação linguística. Na descrição do processo de criação de novos sentidos pela linguagem, Merleu-

Ponty distingue uma fala falada sedimentada pela cultura, de outra falante em que o sentido está em vias de se fazer. E será no movimento de instauração de novos sentidos linguísticos, em que a fala falante retoma as falas já em desuso numa comunidade linguística para efetivação de sentidos novos, que o problema do não-ser (ou vazio, ou obscuridade fundamental) aparece. Quando no seio do movimento de transcendência se postula um *cogito* tácito, que apesar de não ser consciência doadora de sentidos, impede que linguagem galgue uma autonomia na atividade de criação de novas significações, tornando esse fundo de não-ser uma positividade negativa – um infinito tomado como objeto, o qual limita a criação no sentido mais fecundo. No segundo capítulo, exploramos as publicações da primeira metade da década de 1950, época denominada (pelo comentadores do fenomenólogo) de virada linguística. Neste período, Merleau-Ponty mantém ainda uma raiz corporal à linguagem, com a diferença de que se na *Fenomenologia...* o gesto corporal inaugurava o sentido linguístico, nos textos iniciais dos anos 50, é a própria estrutura diacrítica encontrada na linguagem que promove a criação de novas significações – retirando, assim, o peso inaugural do caráter gestual da linguagem. A criação é possível graças aos sedimentos culturais da língua que são rearticulados em sentidos efetivamente significantes, que ainda não foram objetivados em uma língua. Tal poder expressivo da linguagem aparece até mesmo em âmbitos cuja efetividade criadora de significações parece perder sua nitidez, apagando seu potencial, como é o caso da linguagem algorítmica, de característica extremamente formal. Já na experiência do diálogo, o potencial criativo da linguagem aparece quando se desperta no seu interlocutor uma experiência que ele desconhecia, e que a linguagem tornou possível partilhá-la. Assim, a vivência do diálogo afirma um caráter partilhável do sensível que a experiência linguística promove, pois ela pode permitir ao sujeito que se aperceba de coisas que estavam latentes ou encobertas antes de sua exposição verbal, bem como pode tornar comunicável uma experiência que não era conhecida por um dos sujeitos falantes. Excedendo o evento privado de suas subjetividades a experiência do diálogo lança os sujeitos numa relação de descentralização e de profícua comunicação. O poder expressivo da linguagem também se encontra nas descrições psicológicas quando elas levantam uma problemática acerca da consciência e da aquisição da linguagem, que serão levadas a cabo por um estudo filosófico (desta reflexão conceitual anunciada na problemática psicológica), que não recua a categoria da representação, a qual projeta na concepção infantil o modo adulto de compreensão das vivências, e sim explicita as situações que os sujeitos estão inseridos de modo a serem compreendidas em sua complexidade significativa. No terceiro capítulo tratamos dos cursos ministrados pelo filósofo no *Collège de France*, mostrando como a noção de instituição

(*Stiftung*) é crucial para a efetivação da linguagem em seu potencial criador. Ao enfatizar o caráter indireto de relação ao Ser que tanto a percepção quanto a linguagem possuem, Merleau-Ponty amplia a abordagem ontológica tematizada na *Fenomenologia...* – a qual concebia uma relação ao Ser tomando como parâmetro os conteúdos vividos e delimitados pela percepção –, salientando agora o caráter cultural da vida perceptiva através de aspectos da vida linguística, como por exemplo, a utilização de determinadas expressões; o favorecimento ou o desuso de certos vocábulos, etc. Contudo, este movimento de arrastar os fios da civilização até a vida perceptiva não é feito de maneira arbitrária. Não se concebe a linguagem como pura convenção, a linguagem aponta para uma relação de interdependência com a percepção, uma vez que é com base na experiência perceptiva do mundo que a linguagem se insere articulando por meio de um sistema opositivo diacrítico os dados perceptivos, apontando no domínio das artes, do corpo, do inconsciente e da animalidade uma relação indireta que tange o que há de mais próprio ao Ser, tocando as camadas negativas da existência que não são constituídas pela atividade cognitiva. As dimensões negativas do Ser que se organizam anteriormente a atividade da consciência e que não são definidas por uma apreensão direta feita linguisticamente, não se estruturam como se fosse possível fazer coincidir plenamente as definições languageiras com um fundo silencioso. A relação é sempre lateral, tanto entre os diversos modos da existência (por exemplo: homem-animal, corpo simbólico), quanto entre diversas camadas da existência (por exemplo: o inconsciente, o invisível). Por fim, no quarto capítulo, percorremos a profundidade da estrutura diacrítica lançada pela linguagem a ponto de radicalizar seu modelo à estrutura perceptiva. O silêncio perceptivo não é um fundo positivo que a linguagem retoma integralmente como se fosse uma espécie de tradução direta de seu conteúdo, como se o que a linguagem manifestasse fosse apenas uma derivação linguística de uma constituição primeira feita perceptivamente. A relação entre silêncio e fala não é a de absoluta oposição, é de simultaneidade, pois há uma imbricação sustentando a experiência perceptiva silenciosa e a languageira. A espontaneidade inerente a camada mais silenciosa do Ser não é suprimida pela atividade perceptiva e tampouco é abafada pela linguagem. O Ser não se restringe a uma apreensão feita pela atividade perceptiva, de modo que nele se encontra o paradoxo de abertura (ou acesso) ao mundo e encobrimento (ou distância) do mundo. É função da linguagem fazer expressar verbalmente, pelo movimento reflexivo essa dimensão muda e profunda do Ser, conferindo uma nova compreensão ontológica empreendida por Merleau-Ponty, a qual engendra pela relação do sujeito encarnado no mundo uma afirmação da potência expressiva (verbal e conceitual) linguística, uma estrutura capaz de manifestar o Ser bruto, selvagem.

É importante salientar que a divisão deste estudo em quatro capítulos, longe de evidenciar uma cisão epistemológica das obras do autor, ela sinaliza um apontamento esquemático de momentos de leitura dos escritos merleau-pontianos, de modo a identificar, sobretudo, três grandes aspectos consensuais aos intérpretes e comentadores do filósofo. Um primeiro aspecto seria o de investigação fenomenológica (ligado as obras dos anos 40); um segundo ponto seria o de desenvolvimento de uma fenomenologia da linguagem (iniciado nos anos 50, denominado de virada linguística) e um terceiro momento que culminaria com a descrição de uma ontologia indireta (presente nos seus escritos finais) do Ser bruto. Esse esquema não pretende suprimir as sutilezas e as ressonâncias de um momento no outro, ele apenas tem o caráter de esboçar uma grade geral de análise do pensamento do filósofo.

Contudo, não se trata apenas de atender uma necessidade de mapeamento da linguagem, através de um exercício de objetivação e classificação das diferenças encontradas, mas se trata sim de um exercício reflexivo, no sentido de buscar – pela gênese, pelo contexto e pelo escopo (da linguagem) – traçar um campo de problemas suscitados em cada obra do filósofo. Com isso, visamos por meio de um dispositivo crítico compreender a maneira como o filósofo francês acolhe a problemática da linguagem, no sentido de tentar apreender o que seria pensar filosoficamente a linguagem. Se podemos encontrar algumas objeções ao objeto desta pesquisa, no sentido de que a primazia que a percepção possui e mantém no sistema de pensamento do filósofo pudesse dissolver uma utilização da linguagem como chave de leitura do conjunto da obra do autor, essas objeções se esvanecem quando atentamos para a afirmação do próprio Merleau-Ponty de que “toda a filosofia é linguagem e consiste, porém, em reencontrar o silêncio”<sup>1</sup>. Desse modo, não se trata de escolher entre a dimensão da percepção ou da linguagem a que seria melhor qualificada para retratar o Ser do mundo. Tanto o mundo sensível quanto a experiência perceptiva (que dele se faz) são expressões silenciosas, as quais manifestam as articulações de sentidos inerentes ao próprio Ser, estes sentidos mudos solicitam da linguagem sua expressividade verbal, de modo que é preciso atender a esse chamado de retorno a estas zonas de silêncio para poder exprimi-las pela linguagem, sendo essa a função atribuída à reflexão filosófica.

Outro ponto importante a se salientar é que no pensamento merleau-pontiano é por meio da linguagem que o filósofo pode explorar, de maneira indireta, as dimensões negativas do Ser, possibilitando a expressão dessas espessuras latentes ao Ser, as quais exigem da linguagem um trabalho constante de retomada desses sentidos através de uma atividade significativa de criação. Neste processo inventivo da linguagem filosófica, Merleau-Ponty

---

<sup>1</sup> VI (p.263, p.199).

retorna a alguns termos utilizados comumente (pela linguagem cotidiana), como por exemplo: carne, dobra, entrelaçamento, etc., a fim de conferir uma profundidade a essas noções, alargando o sentido prosaico que se faziam delas. Para Merleau-Ponty, a linguagem no seu sentido criador explicita as articulações de dimensões latentes (e inesgotáveis) do mundo sensível, manifestando na própria estrutura da linguagem o modo como se organiza o Ser bruto, sensível. A reconstrução expressiva da experiência feita por meio da linguagem, permite ao filósofo abordar de maneira indireta a camada ontológica em que a própria subjetividade emerge como um relevo da “carne do mundo”<sup>2</sup>. No sentido deste corpo partilhar de aspectos sensíveis do próprio mundo, tal como os signos expressos pela linguagem que implicam num relevo, numa densidade a qual pertence a uma história, aos sedimentos de seu tempo. O estudo deste relevo, através da “topologia se torna então uma linguagem indireta”<sup>3</sup>, não se limitando àquilo que se manifesta a uma consciência, promovendo assim, uma ampliação do horizonte, como “horizonte de Ser, porque horizonte é isto que nos circunda, a nós não menos do que às coisas”<sup>4</sup>. A linguagem enquanto instrumento de estudo filosófico, de reflexão sobre si e sobre o mundo, não se pretende esgotar em formulações conceituais objetivas o mundo do qual ela fala, e sim atender a interpelação feita pelo Ser do mundo, pela camada sensível e silenciosa trazendo-a à expressividade linguística. Este retorno à experiência muda não tem o objetivo de fazer coincidir a linguagem com o silêncio, pois o voltar-se à camada silenciosa é um processo lateral (indireto), feito por diferenciação dos próprios termos entre si. A linguagem como sendo essa expressividade que emerge dos interstícios destes sentidos, sua manifestação sempre deixa rebarba, nunca se completa, se colocando em constante movimento de retomada e criação de sentidos.

É pertinente frisar que a investigação acerca da linguagem em Merleau-Ponty não se pretende ser uma pesquisa aos moldes de uma filosofia analítica. A filosofia da linguagem, no sentido analítico, é sobretudo para o fenomenólogo, auto-referente, ou seja, ela se limita a abordar uma reflexão sobre a linguagem que não se remete ao mundo; uma investigação que para o fenomenólogo é pura abstração do mundo. Ao passo que em Merleau-Ponty a linguagem só tem sentido sob o fundo do mundo natural, bruto, silencioso. Utilizando-se da lógica como recurso para analisar a linguagem, a filosofia analítica muitas vezes opera de maneira a excluir ou evitar a contradição, através da adoção de princípios como, por exemplo, o princípio de não-contradição; enquanto que a metodologia fenomenológica utilizada por

---

<sup>2</sup> Para Merleau-Ponty “a carne do mundo não é *sentir-se* como minha carne – é sensível e não senciente” (VI, p.298, p.227).

<sup>3</sup> Duportail (2011, p.46).

<sup>4</sup> VI (p.286, p.216).



Merleau-Ponty na descrição do Ser é justamente a de habitar a ambiguidade, o paradoxo, a contradição. Tampouco a filosofia merleau-pontiana busca somente a pureza encontrada numa investigação sobre as significações das palavras, numa pura relação denotativa entre signo e significação. De acordo com a afirmação de Merleau-Ponty, “a filosofia não é um léxico, não se interessa pelas 'significações das palavras', não procura substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita, não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado”<sup>5</sup>. Assim, sob o olhar do fenomenólogo, ao fundamentar-se na lógica a filosofia analítica adota como parâmetro uma pureza no tratamento da linguagem a qual promove uma assepsia de seu valor fundamental, o que impede de compreender que na dinâmica da linguagem o “Ser fala em nós e não nós que falamos do Ser”<sup>6</sup>. Já Merleau-Ponty, operando por uma via fenomenológica, vai tratar de um fundamento ontológico que revela a emergência de uma ambiguidade, lá onde a linguagem (o signo e a significação das palavras) e o silêncio se encontram num processo expressivo de mútua imbricação, numa mistura necessária entre o dentro e o fora<sup>7</sup>.

\*\*\*

Quando Merleau-Ponty inaugura seu curso na Sorbonne (no ano de 1949<sup>8</sup>) problematizando a questão da linguagem na filosofia, o filósofo afirma que o tema da linguagem na chamada tradição filosófica não era considerado o objeto de uma investigação primeira<sup>9</sup>, era recusada à linguagem qualquer significação filosófica, assumindo um caráter meramente técnico, instrumental. Uma vez que a linguagem pertencia à ordem das coisas e não à ordem do sujeito, da consciência, havia grande desconfiança quanto a sua possibilidade de conduzir ao erro e ao engano o pensamento verdadeiro. Contudo, para Merleau-Ponty, o problema da linguagem tem um privilégio<sup>10</sup> sobre os outros, pois “permite interrogar a

---

<sup>5</sup> VI (p.18, p.16).

<sup>6</sup> VI (p.244, p.184).

<sup>7</sup> “Um interior que se revela no fora” (PhP, 369, 428).

<sup>8</sup> Dois anos mais tarde, em 1951, o filósofo também inicia sua conferência no primeiro colóquio internacional de Fenomenologia em Bruxelas com a mesma abordagem sobre o problema da linguagem na história da filosofia.

<sup>9</sup> Em nota ao texto de Merleau-Ponty, Chauí (PhL, p.129) afirma que “Merleau-Ponty examina a exclusão da linguagem do contexto metafísico. A tese geral que demonstra a razão dessa marginalidade da linguagem consiste em mostrar que a metafísica (desde Platão) sempre considerou a linguagem como instrumento ou tradução do pensamento, e este era o objeto das investigações que buscavam a relação entre o pensar e o ser, a linguagem permanecendo exterior a ambos. Assim, o caráter meramente externo e instrumental (e em geral mal visto) da linguagem impedia a apreensão de seu ser próprio pela metafísica”.

<sup>10</sup> Acerca da concessão especial encontrada na linguagem, Merleau-Ponty (S, p.116) afirma que ela “aparece ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, e compreende aquele da filosofia”.

fenomenologia. Em vez de apenas repetir Husserl, leva a recomeçar seu esforço retomando o movimento de suas reflexões, em lugar de deter-se em suas teses”<sup>11</sup>. Este direito especial que repousa na linguagem se encontra no fato de ela não ser tomada como um sistema dado que possibilitaria o acesso a uma gramática universal de onde se originariam todas as demais línguas, como se fosse possível objetivar as diversas línguas fixando e enrijecendo suas significações, tornando suas estruturas prontas e acabadas. Com isso, há uma fecundidade na expressão linguística que impede a simples reprodução de conceitos adquiridos previamente, fazendo com que o movimento presente na linguagem sobre si mesma possibilite a retomada de expressões já sedimentadas, de formas em decadência que já perderam sua expressividade, para a projeção de significações novas, concebendo uma nova expressão. Assim, a linguagem mostra não a origem de tudo, tal como o começo arquetípico pretendia fazendo alusão à gramática universal, mas sim o seu recomeçar. A este sentido de criação exercido pela operação linguística Merleau-Ponty denomina “equilíbrio em movimento”; ele é equilíbrio na medida em que as significações instauradas pela língua são comunicáveis, estruturam línguas, estabelecem sentidos. Sentidos estes que não são fixos e eternos, mas sim mutáveis, abertos a um devir.

Da mesma maneira que pelo devir da linguagem novos sentidos são expressos a partir da retomada e do ultrapassamento das significações já existentes, o mesmo acontece com a filosofia, quando retoma conceitos existentes reorganizando o sentido deles de forma a superá-los através de novas concepções. Desta forma, a criação não é mera repetição daquilo que outros pensadores já disseram, nem mesmo é reprodução de um ideal preconcebido pela linguagem, é sim expressão, “acontecimento bruto” a partir da retomada das sedimentações estabelecidas culturalmente. O momento originário da língua deve ser compreendido como um acontecimento, mas não no sentido de um momento instaurador da desordem ou de um operador do caos, e sim um sentido de acontecimento cujo interior manifesta o próprio movimento de expressão, que “transforma um acaso em razão”. Esse movimento ocorre tal como a metáfora da onda do mar, em que o “refluxo do mar após uma onda excita e faz crescer a onda seguinte”<sup>12</sup>. Com isso, a partir da retomada feita pelo refluxo das sedimentações de sentidos já estabelecidos pela cultura, é que há uma projeção (excitação e crescimento) e rearranjo de novas configuração de sentidos estimulando novos processos expressivos na linguagem.

Na concepção dos primeiros escritos do fenomenólogo francês, o fato da linguagem

---

<sup>11</sup> PhL (p.129).

<sup>12</sup> PM (2002, p. 57) ou Oeuvres (2010, p.1463).

ser dotada de certos privilégios não garante a ela a primazia sobre um outro modo de expressão, a saber, a percepção. É a percepção o fundo obscuro necessário à clareza da fala<sup>13</sup>, é ela que fornece o primeiro “esboço” do sentido. Mas, então, o que significa esta primazia<sup>14</sup> perceptiva? Qual a necessidade de se estabelecer um fundo perceptivo, *antepredicativo*,<sup>15</sup> anterior à linguagem? De que ordem é a diferença que o autor instaura entre a percepção e a linguagem? Como se dá a relação entre estas duas instâncias? E como dizer aquilo que escapa a ordem do sentido linguageiro? Estas perguntas, estando no horizonte da nossa pesquisa, nos guiarão na medida em que voltam nosso olhar a implicações incorridas na própria descrição da linguagem – sua gênese e seu escopo – realizada pelo autor em seus primeiros livros. Buscamos, a partir do questionamento levantado, compreender a dimensão que a linguagem alcança nas primeiras obras de Merleau-Ponty, bem como sinalizar o deslocamento de alguns conceitos que emergem da problemática da linguagem na obra do filósofo, como, por exemplo, a importância da noção de sedimentação, criação e não-ser (ou “silêncio fundamental”, ou “obscuridade necessária ao expresso”).

Veremos que a linguagem na filosofia de Merleau-Ponty não possui um sentido unívoco, na verdade, o que se mostra ao longo dos escritos merleau-pontianos é uma variação e uma amplitude no tratamento da linguagem, uma constante transformação de seu escopo. Se tomamos o movimento de transformação da compreensão da linguagem como uma chave possível de leitura do filósofo, é porque vemos emergir na exploração desta temática uma amplitude na compreensão do Ser e portanto uma renovação dos limites da criação linguística. Cientes da complexidade de alinhar num conjunto amplo das obras merleau-pontianas a questão da linguagem, não nos colocamos como um trabalho que se pretende esgotar toda a leitura que se possa fazer dessa temática, contudo, isso não nos impede de sugerir e traçar um percurso de leitura possível encontrando nos desdobramentos da linguagem um fio condutor. A escolha da questão da linguagem nos permite melhor<sup>16</sup> abordar a trama tecida pelo autor em sua filosofia, de modo a contemplarmos nas nuances de cada texto uma riqueza e uma

<sup>13</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.219, p.256) “a clareza da linguagem se estabelece sobre um fundo obscuro”. E acrescenta o autor que “o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência”(PrP, p.42).

<sup>14</sup> De acordo com Carbone (2000, p.88), esta primazia tem um sentido de “experiência inaugural da percepção (...) tal como uma diversidade no modo de expressão, mas não como uma diferença substancial e nem como uma prioridade de valor”.

<sup>15</sup> A esfera antepredicativa é dotada de uma organização própria, espontânea ao sensível. Para Merleau-Ponty (PhP, p.372, p.431) “o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada”. Está polarizada na medida em que a existência deve ser compreendida como abertura indefinida, orientada para um fluxo permanente de transformação, de devir; tal exigência impede a objetivação, dificulta a cristalização e não consente à existência sua completa transparência, como se fosse possível sua ubiquidade.

<sup>16</sup> Estamos de acordo com a afirmação de Pontalis, a qual salienta que “a reflexão sobre a linguagem [tem] uma função decisiva na evolução do pensamento de Merleau-Ponty” (Pontalis, 2008, p.264).

profundidade possível que o sentido linguageiro manifesta.

Nos primeiros escritos de Merleau-Ponty, tanto n'*A estrutura do comportamento* quanto na *Fenomenologia da percepção*, vemos a linguagem surgir através de um fundo perceptivo. Nesse momento o privilégio de análise do filósofo é a percepção e a linguagem aparece apenas como um dos prolongamentos possíveis do movimento corporal. Desta forma, a linguagem só galga sua clareza expressiva por meio de uma relação com o fundamento silencioso que é a própria percepção. Aqui, Merleau-Ponty não tem por preocupação explicitar a passagem de uma linguagem incipiente, como gesto, a uma linguagem conceitual. Nesse período, a importância é a de descrever e inscrever no movimento anônimo do corpo uma abertura à linguagem, abertura que será compreendida enquanto passagem de um sentido silencioso nascente no sensível a um sentido ruidoso proferido corpóreamente. Tal inscrição da linguagem no corpo se dá por uma defasagem do logos sensível ao logos proferido, apontando, com isso, para uma heterogeneidade entre essas camadas. Embora haja desnível entre a expressividade do sensível e a expressividade verbal e conceitual, essa diferença, longe de instaurar uma (ruptura enquanto separação), ela esboça uma passagem entre o termo fundante (o sensível, o percebido) e o termo fundado (linguagem proferida e conceitual). Ao final, o problema que permanece insolúvel nessas primeiras obras é a redução desse termo fundante a uma zona de não-ser, a uma obscuridade fundamental do expresso, identificada como cogito tácito, termo que pesa muito a balança entre o transcendental e o empírico. Neste ponto, as divergências entre os estudiosos do pensamento merleau-pontiano se acentuam, pois encontramos uma plurivocidade de sentidos ao não-ser, cada qual desembocando em interpretações discrepantes e algumas radicalmente opostas acerca dessa temática.

Contudo, quando Merleau-Ponty inicia seu curso na Sorbonne, no ano de 1949, sobre a *Consciência e aquisição da linguagem*, vemos despontar uma concepção diferente da linguagem abordada na *Fenomenologia*. O intuito deste curso é o de marcar uma diferença no estatuto da linguagem, sobretudo com os estudos psicológicos realizados naquela época; a psicologia, por não ser capaz de levar a cabo as próprias descobertas, repete os prejuízos do pensamento dicotômico no momento em que poderia ultrapassá-los. Neste curso, embora haja a necessidade de tratar de uma linguagem por remissão à percepção, esta última não é reduzida a um termo fundante. Mesmo que ainda permaneça a exigência de um enraizamento corporal da linguagem e que a linguagem retorne à percepção, é preciso sinalizar um alargamento sofrido na concepção linguística. É a partir da carta redigida a Guérault para sua candidatura ao curso no Collège de France que podemos ver essa mudança<sup>17</sup> mais profunda,

---

<sup>17</sup> Conforme Moutinho (2012, p.128), “a autocrítica, iniciada logo depois da publicação da *Fenomenologia*,

sinalizada por Merleau-Ponty, no tratamento da linguagem, bem como uma compreensão de seu trabalho naquele momento como uma continuidade dos escritos realizados anteriormente. Uma vez que a linguagem passa a ser compreendida através da estrutura diacrítica retirada das análises de Saussure, na qual a diferença é o fundamento da relação, o filósofo atenta para o fato de que por si só os termos de uma estrutura linguística não são positivities insulares, ilhadas na particularidade da representação prévia. Conforme Roviello, “as significações não são átomos inteligíveis fechados sobre o seus conteúdos positivos; os sentidos se decidem na distância entre as significações”<sup>18</sup>. Assim, as palavras não tem uma positividade, não possuem de antemão uma significação, é pela diferença entre um termo e outro que o sentido se produz, ou seja, a expressão de um sentido é dada apenas pela relação das palavras entre si. Nesse período não há mais a necessidade de se recuar a um *cogito* tácito para garantir a clareza expressiva da linguagem, já que tal clareza agora se estabelece no momento da expressão. Com isso, Merleau-Ponty pode tratar de um movimento criador da linguagem, em que os sentidos instaurados numa língua advém de uma diferença interna operada pela própria relação dos termos entre si, propiciando uma atmosfera linguística profícua de significações e em constante transformação. Esse movimento incessante que a linguagem padece aponta para uma “falha” inerente a constituição da linguagem, a qual seu caráter de impermanência é sobretudo uma abertura à criação.

---

começa pelo descentramento na relação intersubjetiva, sobretudo no período dos cursos da Sorbonne e da *Prosa do mundo*, e depois descentramento na relação corpo-mundo”. O ganho gerado pela operação diacrítica na linguagem permitiu pensar numa relação dos sujeitos entre si que não passava pela centralidade do *cogito*, possibilitando uma verdadeira intersubjetividade, bem como permitiu generalizar a estrutura opositiva de diferenciação de sentidos ao campo do sensível, garantindo ao Ser do mundo seu encobrimento, seus horizontes de latência.

<sup>18</sup> Roviello (1992, p.164).

## Capítulo I – A gênese da linguagem

“No descomeço era o verbo.  
Só depois é que veio o delírio do verbo.  
O delírio do verbo estava no começo, lá onde a  
criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos*.”

A criança não sabe que o verbo escutar não funciona  
para cor, mas para som.  
Então se a criança muda a função de um verbo, ele  
delira.  
E pois.  
Em poesia que é voz de poeta, que é a voz  
de fazer  
nascimentos —  
O verbo tem que pegar delírio.”  
(Manoel de Barros)

Pretendemos nesse capítulo abordar a gênese<sup>19</sup> da linguagem nos primeiros livros de Merleau-Ponty. Não entendemos que uma investigação acerca da gênese da linguagem<sup>20</sup> seja feita somente por uma explicação causal de seu princípio e tampouco compreendemos a gênese no sentido de um começo empírico localizável na linguagem, mas sim como uma gênese histórica do sentido da linguagem, da manifestação do fenômeno linguístico na obra do filósofo francês. Apesar da linguagem aparecer como uma problemática lateral a essas primeiras obras de Merleau-Ponty, queremos mostrar como essa temática se insere nesses textos: em que contextos ela emerge, de que maneira ela se desenvolve e como esse desenrolar da linguagem levanta questões as quais o próprio filósofo terá que se debruçar mais adiante em suas pesquisas<sup>21</sup>.

Desde seu primeiro livro, *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty pretende superar os prejuízos encontrados nas ciências e algumas reflexões filosóficas, os quais tendem a reduzir a relação da consciência e da natureza a uma explicação causal, linear, objetiva e isenta de fundamento ontológico. Esses prejuízos derivam de dois tipos fundamentais de interpretação: ora é a consciência que será determinada como um produto dos estímulos do meio (ambiente) no qual ela se insere, ora é a consciência que determina, segundo sínteses

<sup>19</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, p.13, p.614) “para o filósofo, assim como para o psicólogo, há sempre portanto um problema de gênese, e o único método possível é acompanhar a explicação causal em seu desenvolvimento científico, para precisar seu sentido e colocá-la em seu verdadeiro lugar no conjunto da verdade.” De acordo com outro texto do filósofo acerca do sentido de gênese, encontramos a seguinte afirmação: “a gênese verdadeiramente compreendida deve mostrar uma relação com o todo, isto é, estar em conformidade com a gênese transcendental e mesmo com sua forma sucessiva exigida por esta” (N, 2000, p.368 ou N, 1994, p.292-293).

<sup>20</sup> Para Merleau-Ponty, uma investigação fenomenológica sobre a linguagem não se reduz a pesquisas semânticas, segundo o filósofo “é erro das filosofias semânticas, fechar a linguagem, como se só falasse de si” (VI, p.167, p.123).

<sup>21</sup> De acordo com Merleau-Ponty, no prefácio da sua obra *Signos*, vemos a afirmação de que “a gênese do sentido nunca está terminada” (S, p.42), se colocando como uma tarefa constante para o filósofo o papel de retomar esses sentidos em sua potência criativa através da linguagem.

cognitivas (de categorias *a priori*), a natureza. Mas ambas as interpretações da relação entre consciência e natureza incorrem num mesmo prejuízo, a saber, “um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo”<sup>22</sup>, já que ambos lidam com esses termos através de uma linearidade causal. Será por meio das descobertas da *Gestalttheorie*, que o filósofo encontrará na noção de forma uma maneira mais global de compreender a relação entre consciência e natureza, na medida em que a forma designa uma solidariedade entre o organismo e o seu meio. O comportamento de um organismo deixa de ser explicado por uma relação causal (linear) entre estímulos e respostas, passando a ser compreendido como um paradoxo<sup>23</sup>, ou seja, o meio estimula o organismo da mesma forma em que os estímulos que são percebidos (vivenciados e apreendidos) pelo organismo interagem com o meio. O organismo, se organizando em uma estrutura biológica específica (compatível a estrutura orgânica, corporal, em que ele se encontra inserido no seu meio), delimita para si um campo de significação, tendo por finalidade a sobrevivência.

Assim, surge a noção de forma, para sinalizar uma inteligibilidade imanente ao sensível que se manifesta em diversos níveis de estruturas. O reconhecimento dessas estruturas ou formas nos diferentes níveis de comportamento aponta para uma compreensão na qual a relação perceptiva do organismo no seu meio é ela significante, evidenciando, com isso, o aparecimento de sentidos antes, e até muitas vezes, independentes do sentido verbal e conceitual encontrado na linguagem. É importante salientar que esse sentido já presente na forma (*Gestalt*) não é ele linguagem. Veremos que a análise do comportamento animal, infantil e dos doentes, manifesta para o fenomenólogo uma relação mais fundamental que os organismos estabelecem com seu meio, uma vez que essa relação aponta para uma inteligibilidade imanente ao sensível (indicando uma relação perceptiva), anterior a linguagem ou a cognição. Nesse sentido, o papel estabelecido à linguagem estará sempre tendendo a uma relação com esse horizonte do sensível, compreendendo a passagem à linguagem como o momento em que o organismo deixa de aderir imediatamente ao meio e começa a lidar com uma abertura ao virtual, orientando-se por um campo do possível.

Na *Fenomenologia da percepção* também encontramos a crítica aos prejuízos dicotômicos, nos quais as filosofias e ciências padecem ao partirem da distinção entre sujeito e objeto. Diferente da metodologia empregada n'*A estrutura do comportamento*, em que o recurso à perspectiva de um espectador estrangeiro era utilizado para abordar as relações entre

---

<sup>22</sup> PhP (p.62, p.621).

<sup>23</sup> Para Merleau-Ponty devemos compreender o comportamento através do “paradoxo que o constitui: o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma idéia, não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento, não sou uma pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma” (SC, 2006, p.199).

consciência e natureza, a *Fenomenologia da percepção* realizará a descrição no interior da relação entre o corpo e o mundo, mostrando por meio da experiência vivida por este corpo uma relação intrínseca ao mundo. Nesse sentido, as descrições feitas desse corpo no mundo não adotarão uma doutrina da consciência como constituidora de seus objetos e tampouco tratarão de uma doutrina que apresenta a consciência como constituída pelo mundo, pois essas interpretações tomam como ponto de partida uma experiência que se encontra dividida entre um *em si*, um exterior que não comporta qualquer fissura, e um *para si*, um interior escondido em algum recanto do corpo humano. Merleau-Ponty não se posiciona de um lado ou do outro, ele vai manter a tensão entre um e outro em suas descrições. A questão, então, é a de saber como a esfera interior se relaciona com a esfera exterior, como o “dentro” pode ter sua imbricação no “fora”; e no caso da linguagem, a questão é de saber como é que do silêncio (perceptivo) surge a fala. Embora a linguagem cotidiana e o pensamento objetivo tenham partido do postulado da exterioridade entre sujeito e objeto, quando recuamos à experiência perceptiva, notamos que ela não se parece em nada com a perspectiva adotada por eles. O que encontramos de fato é uma experiência que se oferece segundo a perspectiva que o corpo assume, na esfera pré-reflexiva, anterior ao pensamento de si (antes da consciência tética). Há uma concepção do corpo cujo sentido já se encontra incarnado nele, como traços, como estilo, como uma maneira pela qual ele se deixa organizar e, ao mesmo tempo, que se impõe no mundo. Esse sentido significativo, porém silencioso – expressão primeira da vivência corporal – se orienta em direção à linguagem.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty toma como tarefa pensar a origem da linguagem derivando-a do movimento silencioso do corpo. Para isso, o fenomenólogo distingue três camadas de expressividade: a expressividade do sensível (*Ausdruck*), a expressividade verbal (*Darstellung*) e a expressividade conceitual (*Bedeutung*). Desse modo, a linguagem, enquanto expressividade verbal e conceitual, aparece ao mesmo tempo como uma operação derivada do sensível (do percebido) – uma vez que as significações verbais e conceituais só adquirem sua clareza de sentido por relação ao sensível, ao corpo-no-mundo –, e o poder de significação encarnado no sensível (na percepção) só pode ser apreendido conceitualmente num contexto para além da vivência corporal, por meio da fala, da expressividade linguística. Mas como podemos compreender esse sentido encarnado do percebido (do sensível), essa “potência de significação”, sem recorrer às instâncias exteriores, como por exemplo, a consciência? Onde se realizaria, então, a unidade do signo e sua significação? Seguindo esses questionamentos, qual seria o escopo da linguagem nessas primeiras obras do filósofo?



A problemática levantada no parágrafo acima se intensifica sobretudo quando o fenomenólogo pretende suplantar definitivamente os prejuízos dicotômicos encontrados nas abordagens clássicas através da descrição da operação expressiva criadora. Quando na descrição do movimento de criação de novas significações o filósofo introduz os termos “não-ser”, “vazio” e “silêncio”, a fim de compreender a “obscuridade fundamental” a toda expressão, instaurando, assim, uma divergência interpretativa entre os comentadores quanto ao sentido dessa margem silenciosa necessária ao delineamento de toda a linguagem na exposição merleau-pontiana. A maneira como os críticos do pensamento de Merleau-Ponty compreendem a relação desses termos na obra do filósofo anuncia o tipo de leitura que fazem dos deslocamentos, das transformações e dos prejuízos incorridos pelo autor. Aprofundaremos essas questões no desenrolar do capítulo.

## I.I – O comportamento

Temos ciência que o mote d'*A estrutura do comportamento* não é a linguagem, mas sim que seu eixo principal de investigação gira em torno da noção de comportamento. O conceito de comportamento mantém uma espécie de território neutro<sup>24</sup> – dos pressupostos significativos que carregam as psicologias e os diversos campos investigativos da França dos anos 30 – para compressão das relações entre “a consciência e a natureza – orgânica, psicológica e mesmo social”<sup>25</sup>. Para o filósofo, através da noção de comportamento é possível elucidar e ultrapassar as antinomias entre realismo e idealismo, entre uma atitude causal e um pensamento transcendental. Ao invés de optar por um extremo ou outro, por uma interioridade dada por uma reflexão idealista ou por uma visão exterior garantida pela ciência, Merleau-Ponty irá confrontar dois pontos de vista, a princípio, irreconciliáveis. Tal movimento permite superar as antíteses clássicas, na medida em que ele introduz um paradoxo fundamental entre o em-si e o para-si. Nesse sentido, o comportamento não é entendido como um objeto, como um somatório reações elementares (de reflexos encadeados) concebido pela visão realista, e tampouco é compreendido como produto de uma consciência pura (como se pudesse ser encapsulado por ela) através do ponto de vista idealista. Na experiência do comportamento há efetivamente uma superação “a alternativa do para-si e do em-si”<sup>26</sup>, o comportamento excede a reflexologia de Pavlov, cujo estímulo corresponderia pontualmente a uma reação elementar, bem como não se reduz aos caprichos de uma consciência que o contivesse de antemão. Assim, a noção de comportamento abordada por Merleau-Ponty denuncia um antigo debate na

<sup>24</sup> Acerca da neutralidade da noção de comportamento, Merleau-Ponty (SC, 2013, p.3) afirma que “é neutra ao olhar das distinções clássicas do 'psíquico' e do 'fisiológico’”, isso significa que tal noção não compartilha dos mesmos pressupostos encontrados nas investigações psíquicas científicas do início do século XX. Contrariamente a nossa interpretação, Orlandi (1980, p.87) afirma que a neutralidade “é um gesto arbitrário do intelecto de Merleau-Ponty. (...) A neutralidade em si da noção de comportamento é, por assim dizer, um eco daquelas questões [científicas], e é só a partir delas que aquele em si pode ser recolhido como neutro”. Orlandi vê no recurso a neutralidade um prolongamento, uma reverberação, um eco, das questões científicas (psicológicas); enquanto nós vemos uma mudança no próprio solo de investigação, uma vez que as interrogações científicas e a fenomenologia partem de pressupostos distintos ao abordarem a noção de comportamento. Essa diferença de pressupostos entre esses dois domínios de saber não diminui o alcance filosófico que um conceito pode ter ao ser tomado emprestado da ciência. Por exemplo, Bimbenet irá apontar para a especificidade da origem do termo forma e estrutura, o primeiro vindo da psicologia e o segundo da biologia, mas ambos reapropriados por Merleau-Ponty do seguinte modo, conforme Bimbenet (2004, p.54, minha tradução): “A forma (*Gestalt*) nos reenvia originalmente ao campo perceptivo, e é preciso se lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi primeiro uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos reenvia, ao contrário, à biologia organicista de Goldstein, e designa então não mais uma lei de distribuição de um dado perceptivo, mas um todo de constantes funcionais organizando a atividade total de um organismo: ela é, então, a estrutura de um comportamento, ou a estrutura de um organismo (...); é como se ao fundo, a forma representasse a *ratio cognoscendi* da estrutura, e esta última a *ratio essendi* da forma”.

<sup>25</sup> SC (2013, p.1).

<sup>26</sup> SC (2006, p.198).

psicologia acerca da localização do comportamento enquanto uma região anatômica pontual no sistema nervoso central, como por exemplo, o cérebro como centro organizador do comportamento.

Refutando o debate acerca do significado da localização do comportamento reflexo na “substância nervosa”, Merleau-Ponty afirma que os aspectos anatômicos por si só não garantem a organização do sistema nervoso, que é necessário algo além de amontado de reações físico-químicas numa massa cinzenta. Começa-se a investigar, então, uma abordagem da forma do comportamento – através da teoria da *Gestalt*, mas também superando as antinomias do substancialismo em que ela ainda recai – a qual se considera o organismo em seu meio físico e social (no caso do humano). A importância de se recusar uma grade de leitura do comportamento por meio de uma teoria dos reflexos entendidos como mecânicos e causais é a de refutar, tanto a adoção do cérebro como núcleo ordenador do sistema nervoso, quanto a descrição dos reflexos como fenômenos isolados de sua relação com o meio. O comportamento, tal como Merleau-Ponty aponta, traz para o espaço corporal uma ambivalência que tem como ponto culminante a forma simbólica, cuja “atitude categorial”<sup>27</sup> ou a “função simbólica” é um privilégio da ordem humana.

A metodologia empregada pelo fenomenólogo na realização dessa análise descritiva do comportamento foi a de adotar o ponto de vista do espectador estrangeiro à experiência. Imitando o artifício metodológico adotado nas pesquisas científicas, mas ao mesmo tempo criticando a falta de atenção à ontologia<sup>28</sup> espontaneamente encontrada nessas investigações da ciência, o fenomenólogo irá trazer à luz as evidências levantadas por essa metodologia, apontando uma nova perspectiva, a qual é possível observar a emergência da consciência a partir de sua relação com a natureza. A natureza não é concebida como uma mera abstração, como um somatório de partes exteriores umas as outras. Ao contrário, a natureza ganha uma

---

<sup>27</sup> Elucidaremos melhor a noção de atitude categorial mais adiante, no subitem seguinte desse mesmo capítulo.

<sup>28</sup> Ficamos aqui com a advertência feita por WAELHENS (SC, 2006, p.XXIII): “o cientista não poderia replicar aqui que ele pensa sem pano de fundo ontológico. Acreditar que não se faz metafísica ou querer se abster de fazê-la, é sempre implicar uma ontologia, mas não crítica; exatamente como os governos de ‘técnicos’ não fazem política, mas nunca deixam de ter uma, e com frequência a pior de todas”. Complementamos tal advertência com o cuidado que Ferraz teve em definir a postura teórica-metodológica da ciência pela noção de objetivismo, a qual demonstra a tentativa, inócua da ciência, em querer abster-se de reconhecer uma ontologia na prática científica; nas palavras de Ferraz (2008, p.116) “chamemos tal opção metodológica e suas consequências ontológicas de *objetivismo*, ou seja, uma postura teórica segundo a qual a realidade última do mundo é independente de seu modo de manifestação para a subjetividade. É essa opção metodológica que impede uma maior integração entre ciência e filosofia, pois a ciência praticada de maneira objetivista *não abarca* todos os problemas vislumbrados pela filosofia, de maneira a tornar legítimo o desenvolvimento de uma investigação filosófica autônoma”. Na verdade, para Merleau-Ponty (PhP, 13, 614) “o método descritivo [tanto da filosofia quanto da ciência] só pode adquirir um direito próprio do ponto de vista transcendental”. Acerca da noção de transcendental em Merleau-Ponty, existe o artigo de Ferraz intitulado: “a reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty” (Ferraz, 2012).

concavidade na qual o comportamento aparece; ela deixa de ser pura exterioridade<sup>29</sup>, por oposição a uma interioridade entendida como consciência, e passa a ser compreendida como um conjunto de estruturas que se ordenam e que também se relacionam com os parâmetros perceptivos. A partir do momento em que se percebe que o comportamento não se reduz a uma esfera estritamente material, pode-se incorrer no erro de querer explicá-lo por recuo a uma esfera psíquica. Contudo ambas as formas – material e psíquica – apresentam o mesmo problema, a saber, o de esvaziar o comportamento de seu verdadeiro sentido, ao tentar fundar em um campo ou em outro a base relação. De acordo com Merleau-Ponty “o significado que encontro num conjunto sensível já lhe era aderente. (...) O significado é encarnado”<sup>30</sup>, de modo que o sentido dos fenômenos apreendidos pelo comportamento não se separa do meio em que ele emerge, não se destaca da forma como aparece em sua concretude. Embora saibamos que a preocupação do filósofo seja a de descrever a forma ou a estrutura do comportamento, nosso interesse é o de mostrar o surgimento, mesmo que transversal à obra, da problemática da linguagem. Atentando para o fato de que a lateralidade da questão da linguagem nesse livro não se assemelha a uma indiferença do filósofo com relação a essa problemática, buscamos delimitar o papel atribuído à linguagem, tendo como objetivo fazer um esboço da abrangência desta questão da linguagem, bem como circunscrever os seus limites. Buscaremos, assim, perquirir o lugar da linguagem na descrição que o fenomenólogo nos fornece da relação entre consciência e natureza.

---

<sup>29</sup> Ramos irá sustentar a tese de que na *Estrutura do comportamento* a natureza é plena de si, é estática e, portanto, ela é pura repetição. A natureza em Merleau-Ponty é, segundo Ramos (2009, p.132-133), “vítima de sua plenitude, está fadada a repetição e à monotonia. (...) Por isso, Merleau-Ponty insistia que a vida tem sentido ao passo que o comportamento simbólico é ele próprio expressão”. Discordamos dessa leitura apressada da *Estrutura do comportamento* que produz um diagnóstico atravessado da obra. Ao longo do capítulo esmiuçaremos mais as nossas divergências, no momento é importante frisar que o Merleau-Ponty, desde a abertura deste seu livro em questão, critica a suposição de uma natureza em si, uma vez que o filósofo explora o copertencimento da natureza e da consciência, abordando-as como um entrelaçamento necessário. Nas palavras de Bimbenet (2000, p.28) “o comportamento simbólico não se conhece sem o comportamento natural no qual ele se incarna”.

<sup>30</sup> SC (2006, p.327).

## I.II – A linguagem n' *A estrutura do comportamento*

Uso a palavra para compor meus silêncios.  
Não gosto das palavras fatigadas de informar.  
(Manoel de Barros, *O apanhador de desperdícios*)

Nos dois primeiros capítulos de *A Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty investiga a abordagem que as psicologias fazem do comportamento enquanto reflexo e tece uma crítica no que tange à análise mecânica e causal feita sobretudo por Pavlov, tomando como isoláveis e pontuais os estímulos do mundo físico ao operarem na fisiologia de um organismo. Na concepção do fenomenólogo, o organismo interage aos estímulos do seu meio e se projeta nesse mundo enquanto uma totalidade, una e vital, cujo significado de cada parte depende do todo a que se participa. Esse todo ao qual a estrutura se refere não se reduz a um somatório de seus elementos tomados isoladamente. A primeira menção à temática da linguagem se faz nesse momento de crítica ao papel desempenhado tanto pela teoria do reflexo quanto na problemática da localização nervosa, apresentando em ambos uma tendência a indicar para cada elemento no sistema nervoso uma fração do comportamento que dele fosse dependente. Conforme Merleau-Ponty:

“localizaram-se as 'imagens verbais', buscou-se, para cada movimento reflexo, um dispositivo especializado [entretanto,] os fatos não permitiram que essa análise real do comportamento em fragmentos isoláveis bastasse. Foi-se cada vez mais percebendo que as diferentes regiões nervosas correspondiam, não a partes reais do comportamento – a palavras, a tal reflexo definido por seu estímulo –, mas a certos tipos ou a certos níveis de atividade – por exemplo, à linguagem voluntária, distinta da linguagem automática, aos reflexos de flexão que, comparados com os reflexos de extensão, representam uma adaptação mais fina, de valor superior” (Merleau-Ponty, SC, 2006, p.26).

A linguagem começa a ser matizada em meio a uma glosa acerca das concepções que pretendiam estabelecer uma relação causal entre uma função (comportamental) e sua “consequente” localização nervosa, era como se a palavra proferida pudesse ter uma localização respectiva e específica no sistema nervoso. Essa primeira aparição da linguagem advém muito mais de uma crítica à psicologia estritamente fisiológica, a qual reduz suas investigações a uma análise de correspondências estáveis entre dois elementos exteriores: as imagens verbais e os processos fisiológicos suscitados no sistema nervoso. Nessa teoria acerca das imagens verbais há uma fragmentação dos atos reais, isolando-os de maneira a fazer uma abstração de seu contexto, deixando, com isso, escapar um sentido mais rico em que o comportamento pode ser compreendido, que não é ofuscado pela hipótese da correspondência pontual e unívoca entre o sistema anatomofisiológico e o pretenso

comportamento. Longe de querer afirmar uma verdadeira autonomia do meio físico-químico, como se o organismo fosse completamente indiferente a esses setores da anatomia corporal, o que o filósofo quer mostrar é apenas uma concepção mais ampla da estrutura comportamental.

Quando passamos à análise da afasia<sup>31</sup>, que se situa como a próxima referência explícita à linguagem nesse texto, essa alusão se faz pelo negativo, ou seja, pela ausência da capacidade de denominar e/ ou de compreender a linguagem falada e a escrita, uma vez que a palavra se encontra dissociada de seu sentido. Segundo Merleau-Ponty “o sujeito não perdeu propriamente as *palavras*, que continua capaz de empregar em linguagem automática; perdeu o poder de *nomear*, porque, no ato de denominação, o objeto e a palavra são tomados como representantes de uma categoria, considerados portanto de um certo 'ponto de vista' escolhido por aquele que nomeia, e essa 'atitude categorial' não é mais possível em um sujeito reduzido à experiência concreta e imediata”<sup>32</sup>. Esse distúrbio da fala impede que o sujeito possa ultrapassar a esfera do imediato, liberando-se do campo concreto, para operar numa concepção do possível, na qual o comportamento abarca um poder de expressão simbólica ou de atitude categorial.

Com isso, vemos que a estrutura do comportamento do doente, ao se aderir estritamente às funções concretas do meio, aponta para uma limitação na disposição corporal do enfermo em se abrir a um campo virtual, um campo de ações possíveis, sejam elas da ordem da percepção, ou sejam elas da ordem da linguagem. Contudo, é importante frisar que não se pode deduzir o comportamento do sujeito com distúrbio da conduta do sujeito normal, como se fosse mera subtração de elementos que poderiam ser tomados isoladamente. A mudança encontrada na operação da linguagem denota uma alteração qualitativa, uma vez que é uma incapacidade de uma certa atitude do sujeito que está em jogo. Assim, o funcionamento patológico traz um “novo *significado* do comportamento, comum a multiplicidade dos sintomas”<sup>33</sup>, remetendo a análise da doença a uma configuração de conjunto, cujas partes não são meramente compreendidas como subtraídas do funcionamento normal do comportamento, mas sim rearranjadas (globalmente) dentro da própria estrutura operada no distúrbio.

A análise fisiológica da linguagem realizada por uma psicologia científica<sup>34</sup> não consegue ultrapassar o prejuízo atomista, o qual estabelece centros de comando que determinam/acionam/invocam as palavras, tal como um pianista faz ao distribuir as intensidades, os intervalos, “a escolha das notas e a determinação da ordem de sua sucessão,

---

<sup>31</sup> A questão da afasia será retomada e aprofundada mais adiante neste capítulo.

<sup>32</sup> SC (2006, p.97).

<sup>33</sup> SC (2006, p.99).

<sup>34</sup> Merleau-Ponty se refere à pesquisa de Henri Piéron, um dos fundadores da psicologia científica na França.

numa palavra, a elaboração das propriedades estruturais da percepção e do movimento”<sup>35</sup>. Por mais que a psicologia da fala supusesse a existência objetiva de “comandos preestabelecidos” que determinassem o acionamento da fala por traz do fenômeno sensível, ela não conseguiu suplantar o prejuízo atomista, o qual sinalizava a necessidade de cada palavra possuir no cérebro uma “tecla” de evocação ou um dispositivo de regulação para que a linguagem se estabelecesse, mantendo-se assim, uma relação linear com um núcleo ordenador.

Dessarte, Merleau-Ponty percebe nesse tratamento da linguagem um mecanismo de automatismo<sup>36</sup>, pois ainda reside vestígios de uma redução ao mapa da localização cerebral na elucidação das estruturas necessárias para o estabelecimento das palavras. Desse modo, esta estrutura anteciparia a formação das palavras não permitindo que o imprevisto linguístico aconteça. Inversamente a esse mecanicismo encontrado no preestabelecimento de uma central automática de coordenação da linguagem, Merleau-Ponty enxerga uma nova operação possível exposta através do exemplo da música, em que seus elementos coordenados (notas, sons, intensidades, ritmos, intervalos, etc.) não estão apenas aglomerados ou justapostos tal como a reunião das “teclas” (palavras) na psicologia científica, esses elementos formam um conjunto, constituem um todo com leis próprias que se expressam como as notas de uma melodia. Apartadas do contexto em que emergem, as notas de uma melodia têm um “significado equívoco”, pois variam conforme o contexto em que aparecem.

É essa dinâmica de manifestação do conjunto que o fenomenólogo afirma ser necessária a uma fisiologia da linguagem, na qual uma unidade de sentido emerge da disposição do todo, que fragmentado ou isolado em partes não está contido em nenhum desses pedaços, e no entanto, o conjunto tem o poder de ligar essas partes interiormente fazendo-as exprimir algo que excede o mero somatório desses elementos apartados. Para Merleau-Ponty “é preciso que as primeiras palavras já sejam ritmadas e acentuadas de modo que convenha no final da frase que, entretanto, ainda não é determinada, a não ser como as últimas notas da melodia são pré-formadas na sua estrutura de conjunto”<sup>37</sup>. Assim, o dinamismo encontrado entre os processos fisiológicos e a linguagem, deve-se guiar não mais pelo prejuízo de uma localização central no funcionamento nervoso, como uma invocação de um dispositivo preestabelecido na enunciação das palavras, mas sim por uma operação de constituição ativa,

---

<sup>35</sup> SC (2006, p.135).

<sup>36</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.137) “uma máquina é capaz apenas das operações para as quais foi construída; e a idéia de uma máquina que seria capaz de responder a uma variedade indefinida de estímulos é uma idéia contraditória, já que o automatismo é sempre obtido subordinando-se o acionamento do trabalho a certas condições escolhidas”.

<sup>37</sup> SC (2006, p.138).

por um dispositivo de improvisação presentes somente numa fisiologia viva<sup>38</sup> que parte dos dados fenomenais.

Mas há diferentes ordens de fenômenos cuja estrutura varia sem ser por redução do todo à soma das partes, e sim pelo arranjo do conjunto. Merleau-Ponty se vale do exemplo da bolha de sabão para elucidar tal dinâmica, na qual o que ocorre a cada ponto determina o que é instituído em todos os outros. Assim, no caso do organismo, cada efeito local define sua função por relação àquilo que o conjunto tende a realizar. Essa nova leitura, inspirada na *Gestalttheorie* e depurada filosoficamente<sup>39</sup> dos pressupostos dessa psicologia, vai abordar não mais uma relação linear, de causalidade, entre o organismo e os estímulos externos no ambiente, mas sim uma relação do organismo e seu meio enquanto totalidade ou unidade vital.

Nesse sentido, são estabelecidas três ordens ou estruturas do organismo: a ordem do mundo físico, a ordem vital (fisiológica) e a ordem simbólica ou humana; cuja passagem de uma estrutura para outra se dá sem redução ou submissão de uma a outra. A estrutura física diz respeito a um “sistema de forças orientadas” segundo leis; já a estrutura vital se orienta de acordo com normas (significados) geradas pela unidade deste sistema; e por fim, a estrutura humana, que confere unidade à experiência, se faz pela operação da consciência, entendida ao mesmo tempo como “integração da existência” e transcendência desta. Essas três ordens não representam três “potências do ser” ou três camadas realidades, mas três dialéticas<sup>40</sup> presentes em todo universo da forma, três formas de unidade. É preciso pensar a diferença entre as ordens física, vital e humana como diferenças de sentido, como tipos de estrutura ou níveis de

---

<sup>38</sup> Compreender a fisiologia viva da palavra é não reduzi-la a um pensamento causal, o qual deriva o processo da fala de uma reação físico-química localizável pontualmente no cérebro. Para Merleau-Ponty (SC, 2006, p.145-146) “a partir da palavra como fenômeno físico, como conjunto de vibrações do ar, não poderíamos descrever no cérebro nenhum fenômeno fisiológico capaz de servir de substrato ao significado da palavra, já que, como vimos, na audição e também na elocução a palavra como conjunto de excitações motoras ou aferentes pressupõe a palavra como estrutura melódica e, esta, a frase como unidade de significado”.

<sup>39</sup> A noção de forma introduzida pela psicologia para compreender o nível físico permaneceria equívoca, pois não ultrapassaria as antinomias do materialismo e do espiritualismo, se o fenomenólogo não alargasse essa noção para as demais ordens. Segundo Merleau-Ponty (SC, 2006, p.259) “a verdade é que a psicologia nunca leva até as últimas consequências a explicitação da experiência, porque considera evidentes as noções segundo as quais a atitude natural envolve todo um saber sedimentado e que se tornou obscuro. (...) Assim, o que diz a psicologia, exatamente no sentido em que ela pode dizê-lo, é incompleto, mas não falso, e a gênese psicológica coloca problemas transcendentais”; ou seja, a psicologia por propiciar um contato direto com a experiência, ela fornece fatos que estão imbricados a uma reflexão de sentido transcendental. Apontando, assim, para uma indissociação entre o sentido empírico e o transcendental. Na visão de Bimbenet (2002, p.80) “a legitimidade de uma tal conjunção é colocada desde *A estrutura do comportamento*, em uma nota do capítulo 3 que acompanha a longa passagem que Merleau-Ponty consagra a psicologia da criança: ‘e como a gênese psicológica e a gênese transcendental podem se diferenciar, se verdadeiramente a segunda nos dá a ordem na qual os objetos da experiência dependem uns dos outros?’”. Para um melhor aprofundamento deste ponto, ver tese Cardim (2007, p.34-35, nota 26).

<sup>40</sup> As relações dialéticas são aquelas em que “o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto”(Merleau-Ponty, SC, 2006, p.312).



integração, sem fazer intervir uma nova ordem de causalidade e sem compreendê-las como realidades absolutas ou sistemas fechados em si mesmo. Se tomamos como exemplo a dialética vital vemos que ela não pode ser totalmente traduzida em relações físico-químicas, nem mesmo reduzida à condição estritamente humana, ela deve ser entendida como uma ação recíproca entre estes dois termos, uma vez que “não podemos designar o momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior do organismo”<sup>41</sup>.

No organismo encontramos uma unidade de significado que é imanente aos gestos e as atitudes do corpo fenomênico; uma unidade significante, cujo sentido é instituído e não constituído por uma consciência subjetiva. Merleau-Ponty entende este corpo fenomênico como um centro de experiências e condutas emanadas pela relação que ele estabelece com o meio, reconhecendo, desde o comportamento mais automático desse corpo, uma potência expressiva de sentidos, que se abre já na percepção. Sendo a estrutura perceptiva ela mesma significante, podendo se configurar com uma certa independência do sentido linguístico (verbal), podemos constatar a existência de um sentido desde a disposição mais primordial que o corpo manifesta com seu meio. Esse sentido que se reorganiza através de uma solidariedade originária entre o indivíduo e seu meio, é a forma. De acordo com Merleau-Ponty, “com as formas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprio das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado”<sup>42</sup>, ele é uma ação (condutas) que se dirige a um meio presente ou virtual.

Desta feita, a concepção merleau-pontiana do organismo é oposta a do vitalismo, uma vez que este último acredita que por meio da análise do corpo é possível encontrar um limite em forças vitais irreduzíveis, um sentido autóctone das ações vitais, como se as reações do organismo pudessem ser reduzidas a contrações musculares do corpo; quando na verdade, as próprias ações físico-químicas desencadeadas no momento do movimento muscular são apenas produzidas num contexto estável. Segundo Merleau-Ponty “as leis só explicam uma estrutura dada pressupondo uma outra estrutura e, neste sentido, a física do organismo também é obrigada a partir de um certo ‘dado histórico’”<sup>43</sup>, que já envolve um significado presente na estrutura vital<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> SC (2006, p.250).

<sup>42</sup> SC (2006, p.192-193).

<sup>43</sup> SC (2006, p.240).

<sup>44</sup> Com relação ao significado imanente da estrutura vital, o filósofo francês traz o exemplo da melodia cinética para ilustrar este ponto, de acordo com Merleau-Ponty (SC, p.243) “uma melodia cinética está inteiramente

A estrutura vital envolve a estrutura físico-química, porém a excede por ser mais complexa e irreduzível a um equivalente restrito ao âmbito físico. A vida<sup>45</sup> não se limita ao somatório das reações físico-químicas num organismo. Nessa esteira, a *Gestalt* já apontava em seu princípio sobre a forma que o todo não equivale à soma de suas partes. A equivalência do todo às partes só se dá por uma construção mecânica e abstrata, mas que pouco tem a ver com o fenômeno da vida. Contudo, este sentido ou significado presente na estrutura vital é ele linguagem?

Aos olhos da *Estrutura do comportamento* o sentido ou o significado imanente a experiência do organismo não é estritamente linguagem, nem é fruto de uma realidade material exterior e tampouco é derivado de uma realidade psíquica, na verdade, ele é, na estrutura humana, a consciência. É a consciência que irá distinguir um gesto de um somatório de movimentos. O conjunto significativo ou a estrutura do comportamento não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem a uma vida interior, mas sim a uma consciência. Esta consciência se encontra no que o autor chama de vida, uma vez que a própria vida já é consciência dela. A vida, nas palavras do fenomenólogo “é o aparecimento de um ‘interior’ no ‘exterior’, [e] a consciência é apenas a projeção no mundo de um novo ‘meio’, irreduzível aos precedentes”<sup>46</sup>. Assim, a unidade de sentidos ou de significados é primeiramente a consciência que realiza e só depois é que se tem uma abertura à linguagem.

Segundo o filósofo francês, é plausível, por exemplo, que a criança entenda, antes de qualquer elaboração lógica o sentido humano dos corpos, dos objetos de uso ou o valor significativo da linguagem. Isso não se deve ao simples fato do mundo existir ao redor da criança, se o mundo humano pôde obter desde o início, desde a consciência infantil, uma importância privilegiada, é porque a consciência da criança apreende uma unidade de sentido irreduzível a esses materiais ou às ações, sendo esta totalidade (unitária) que precede a abstração, a união indivisível entre a consciência e a ação. Atribuir exclusivamente à consciência o papel de constituição do mundo percebido seria esquecer do valor que a linguagem desempenha nesse mundo.

Para além de um uso da linguagem como mero instrumento cultural<sup>47</sup>, a linguagem

---

presente em seu início e os movimentos nos quais ela se realiza progressivamente só podem ser previstos em função do conjunto”. Sendo a função de conjunto num organismo, aquilo que liga as leis físicas as motoras, as da temperatura, etc., dada pelo modo privilegiado de atividade do organismo, a saber, a coordenação pelo *sentido*. Em Merleau-Ponty (SC, p.248) “os atos vitais *têm* um sentido”, que não se definem como a soma de processos exteriores entre si, mas sim desenvolvidos espaço-temporalmente.

<sup>45</sup> Para Dupond (2010, p.27) “Nenhuma causalidade “vitalista” se superpõe aos processos físico-químicos, o vivo não se reduz a estes processos: a originalidade de seu ser é a de um sentido de ser que só aparece no nível macroscópico: o organismo é um ‘fenômeno-envelope’, tem um aspecto de conjunto”.

<sup>46</sup> SC (2006, p.252).

<sup>47</sup> A linguagem como mero instrumento cultural, tal como aparece fazendo referência a Husserl, nas

tem sua função “na constituição do mundo percebido. Tudo o que sabemos da percepção infantil e de suas lacunas permite pensar que o sentido de uma palavra não é determinado no espírito da criança através da comparação dos objetos que ela designa isoladamente, mas pelo confronto dos contextos lógicos dos quais ela participa sucessivamente”<sup>48</sup>. A análise do fenômeno linguístico na criança permite perceber que quando dois objetos atuam numa mesma “categoria verbal e afetiva” eles se tornam semelhantes para o sujeito que os vivencia, no entanto, é importante ressaltar que não é pelo fato dos objetos possuírem a mesma palavra como nomenclatura que faz deles semelhantes entre si. A palavra não tem de antemão uma significação ideal ou um suporte conceitual que suplante suas utilizações e variações empíricas, é pelo seu emprego que a palavra ganha unidade objetiva. Os objetos antes de existirem como coisas (denomináveis) para o sujeito que os percebe eles existem como fisionomias, que se esboçam num mínimo de matéria. Nesse sentido, a linguagem surge como um caráter prático antes de se apresentar como elemento do pensamento; assim, a linguagem é concebida mais como uma intenção de significar do que como um suporte para as significações.

Este aspecto prático da linguagem, que confere a ela um mínimo de inteligibilidade e potência, se reflete sobretudo numa tensão com o campo do sensível através da noção de forma. Conforme a definição merleau-pontiana, “a forma é uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, em que o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ela”<sup>49</sup>. Com isso, as palavras antes de serem meros depósitos de significações, elas possuem um sentido prático, exprimem uma intenção de significação, que permite uma comunicação em estado nascente. A fala entendida como um prolongamento prático do corpo humano possui em si uma expressividade carnal que recusa sua cisão entre conteúdos empíricos e uma significação ideal.

Compreendida como uma estrutura indivisa a significação gesticulada no corpo não se fragmenta em material sonoro aguardando para ser preenchido por uma intelecção. As expressividades: gestual, verbal e conceitual aparecem através da experiência infantil como estruturas práticas e necessárias no surgimento de uma unidade de sentido ou de um valor significativo indecomponível, pois fazendo referência a Cassirer<sup>50</sup>, Merleau-Ponty afirma que “se a linguagem não encontrasse, na criança que ouve falar, alguma disposição para o ato da

---

*Meditações cartesianas*, equivaleria aos objetos culturais fabricados ou dispostos pelo homem, tais como: “o livro, o instrumento de música, [e] a linguagem” (SC, 2006, p.252).

<sup>48</sup> SC (2006, p.261).

<sup>49</sup> SC (2006, p.262).

<sup>50</sup> Referência a um texto específico do Cassirer “*Le langage et la constitution du monde des objets*”, citado por Merleau-Ponty em SC (2006, p.264).

palavra, permaneceria durante muito tempo para ela um fenômeno sonoro entre outros”<sup>51</sup>. Há uma capacidade na linguagem de se orientar com relação ao possível, ao uso virtual, que se expressa pela disposição de fazer surgir um novo sentido através dos sentidos e dos usos das significações preexistentes em uma cultura. A palavra tem essa potência de destacar-se do meio em que é utilizada, escapando a condenação do uso que a fez surgir, para operar na mais elevada abstração que é a expressividade do conceito, “nesse sentido o ato da palavra ou da expressão nos faz ultrapassar o universo dos objetos de uso que descrevemos até aqui. A linguagem é para o pensamento ao mesmo tempo princípio de escravidão, já que se interpõe entre as coisas e ele, e princípio de liberdade, já que nos libertamos de um preconceito quando nomeamos”<sup>52</sup>. Ao escapar da ordem da pura representação e da aderência ao campo estritamente prático, a linguagem por meio da atitude categorial ou função simbólica galga seu lugar integrando o mundo sensível e o mundo cultural.

---

<sup>51</sup> SC (2006, p.264).

<sup>52</sup> SC (2006, p.271).

### I.III – A atitude categorial e a afasia

A atitude categorial propicia, ao mesmo tempo, uma abertura à ordem da natureza, tal como uma distância a qual permite ressignificar as estruturas pelas quais a consciência se encarna, mas também não promove um decalque total da natureza, como se fosse possível romper completamente, se apartando da dimensão natural. De acordo com Bimbenet “a atitude categorial se define menos por uma fuga a todo meio (ambiente) dado, que pela possibilidade de uma inscrição plural: o homem é capaz, não de se liberar de toda estrutura, mas de 'ultrapassar as estruturas dadas para criar nelas outras', ou seja, de fazer variar as estruturas, orgânicas, práticas ou sociais, nas quais ele se engaja”<sup>53</sup>. A atitude categorial é o que permite a saída da orientação baseada no meio limitado e imediato, para uma orientação em relação ao virtual, ao possível. Por isso, essa função simbólica se define, sobretudo, pela “condição de toda criação e de toda novidade nos 'fins' da conduta. Não é pois de surpreender que [ela] se manifeste inicialmente na adaptação a objetos que não existem na natureza”<sup>54</sup>. Esse comportamento simbólico possibilita superar as estruturas já solidificadas na natureza, ultrapassando-as, por meio da criação de novas estruturas, instaurando novos sentidos.

A manifestação de novos sentidos de comportamentos em relação ao seu meio opera por três formas: sincrética, amovíveis (ou por sinais) e simbólicas; tendo na última forma a expressão maior do movimento de criação. Estas formas não devem ser entendidas como categorias estáticas a alguns grupos de animais, como se o comportamento animal fosse fixado (paralisado) a uma forma específica. Este esquema serve apenas para apontar uma relação “mais familiar” de comportamentos, pois “não há espécie animal cujo comportamento *jamaiz* ultrapasse o nível sincrético ou *jamaiz* desça abaixo das formas simbólicas”<sup>55</sup>. Na primeira forma, a sincrética, o comportamento se encontra engajado apenas em situações mais concretas; enquanto na segunda forma, amovível, o comportamento é “fundado em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam”<sup>56</sup>, encontrando uma espécie de funcionalidade; mas é somente na terceira forma, a simbólica, que as estruturas do comportamento se encontram mais “transferíveis” ou transitáveis de um sentido para outro, galgando verdadeiramente um espaço para o indeterminado, o que possibilita a uma experiência ou a um comportamento ter um significado “aberto” ou “vago” – isento da funcionalidade necessária à forma amovível.

---

<sup>53</sup> Bimbenet (2000, p.48).

<sup>54</sup> SC (2006, p.189), referência retirada da nota 189.

<sup>55</sup> SC (2006, p.162).

<sup>56</sup> SC (2006, p.165).

Merleau-Ponty elucida a diferença entre as formas e suas integrações comportamentais por meio de três exemplos retirados das análises científicas daquela época. Com relação a forma sincrética, Merleau-Ponty cita o exemplo do sapo que obstinado em sua tentativa de comer a minhoca que se encontra atrás de um vidro, insiste inúmeras vezes em apreendê-la, pois em seu meio ambiente, um alvo móvel exige repetidas tentativas para apreensão. Já no caso da forma amovível, o filósofo traz o exemplo do chimpanzé que para alcançar um cacho de banana preso no topo de sua jaula, utiliza, quando abarcado num mesmo espaço atual de relações, um pedaço de pau como bastão, ou seja, esse comportamento do símio só foi possível porque ele conferiu ao galho um valor funcional de bastão. “Mas o macaco não consegue construir instrumentos que serviriam unicamente para preparar outros”<sup>57</sup> instrumentos. A isso, o filósofo encontra na forma simbólica essa potência criadora. Nesse sentido, na forma simbólica, o homem é capaz de se perceber como objeto em meio a objetos, tem-se aqui uma capacidade de variação de pontos de vista que permite o reconhecimento de uma mesma coisa sob diferentes perspectivas. Para Merleau-Ponty “com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprio das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado”<sup>58</sup>. Na forma simbólica, com a abertura ao virtual, há uma proliferação de operações possíveis de comportamento, permitindo também uma variedade perspectiva que carecia ao animal. Nesses exemplos de variações de estruturas de comportamento descritas pelo filósofo, fica marcada que a passagem das formas sincréticas e amovíveis às formas simbólicas, se reflete na passagem da animalidade à humanidade. Enquanto as formas sincréticas e amovíveis se encontram atreladas a relação imediata com o meio, há na forma simbólica uma “operação a segunda potência”<sup>59</sup>, capaz de dispor de diferentes perspectivas a sua própria relação com o meio, a ponto de quase destacar-se inteiramente dele.

Alguns interpretes de Merleau-Ponty veem nessa função simbólica uma ruptura e consequentemente uma hierarquia<sup>60</sup> da espécie humana por sobre a animal. Uma vez que para

---

<sup>57</sup> SC (2006, p 237).

<sup>58</sup> SC (2006, p.192-193).

<sup>59</sup> SC (2006. p.195).

<sup>60</sup> Um dos cientistas que Merleau-Ponty se baseia para tratar da questão da hierarquia na estrutura é o neurologista Jonh Hughlings Jackson. Este último é influenciado pela teoria do filósofo Herbert Spencer acerca da ideia do evolucionismo. Bimbenet aponta para uma observação feita por Cassirer na qual “se inscrevendo explicitamente na filiação do evolucionismo de Spencer, Jackson toma para si o axioma geral segundo o qual a evolução, em qualquer nível que a situe – evolução das espécies, das sociedades, ou do psiquismo individual –, representa um processo de diferenciação e de complexificação, que ordena hierarquicamente os estágios evolutivos segundo seu grau de integração” (Bimbenet, 2004, p.63-64, minha

esses comentadores o comportamento simbólico se manifestaria exclusivamente na dimensão humana, através de um ineditismo da atividade expressiva, que vetaria aos animais qualquer possibilidade de sentido. Para Orlandi há na “ordem de idéias (...) [um] esforço de separar humanidade de animalidade”<sup>61</sup>. E de acordo com Ramos, por meio desse esforço de separação, “é o homem que inaugura a ordem do simbólico”; segundo essa autora, “a estrutura simbólica não pode ser explicada pelo funcionamento próprio à vida exatamente porque ela já é cultura, ou seja, ela é, desde a percepção infantil, ação de transformação da natureza em mundo humano”<sup>62</sup>. Conforme essas afirmações, sobretudo a de Ramos, vemos surgir um diagnóstico da ordem simbólica como se ela estabelecesse uma completa independência da natureza, a ponto de, a um só golpe, instaurar uma exclusividade humana dentro deste campo e apartá-lo completamente do âmbito natural. Todavia, acreditamos ser um diagnóstico apressado, acerca da ordem simbólica, o de creditar a ela a manifestação de uma exclusividade (inédita) da expressão humana, ignorando algumas pontuações feitas pelo próprio filósofo que contradizem essas urgências de segmentar e de paralisar as formas. A própria afirmação merleau-pontiana de que não há uma ruptura<sup>63</sup> completa entre essas ordens de comportamento marca a necessidade de se operar por uma alteração mais radical, por um diferença sem hiato, nos graus de integração entre a animalidade e a humanidade – e com relação ao meio no qual estes comportamentos se inserem.

Merleau-Ponty não entende a forma como uma “natureza considerada em-si”<sup>64</sup>, “a noção de forma permitiria uma solução realmente nova. Aplicável igualmente aos três campos que acabam de ser definidos, ela os integraria como três tipos de estrutura”<sup>65</sup>. O fato de que na estrutura simbólica a abertura a criação se estabeleça em seu maior vigor, não inviabiliza que a criação também se esboce, mais tenuemente, como uma adaptação ao meio, por uma espécie de funcionalidade – criando objetos que não existiam na natureza, como o exemplo do galho-

---

tradução). As três formas – sincréticas, amovíveis e simbólicas – empregadas por Merleau-Ponty estabelecem diferentes maneiras de um organismo se relacionar com seu meio. Segundo Merleau-Ponty (SC, p.202) “as relações quando eficazes em cada nível, na hierarquia das espécies, definem um *a priori* dessa espécie, uma maneira que lhe é própria de elaborar os estímulos, e assim o organismo tem uma realidade distinta, não substancial mas estrutural”. Na compreensão de Saint Aubert (2004, p.312) “o homem é este animal milagroso que se endireita de sua horizontalidade para esperar o inacessível e para fazê-lo sua norma, este ser postural que contra todos os fardos se faz e se refaz ser vertical, a dimensão de seu desejo sem medida”.

<sup>61</sup> Orlandi (1980, p.218).

<sup>62</sup> Ramos (2009, p.137 e p.31).

<sup>63</sup> Merleau-Ponty é contra a “idéia de um universo no qual, a rigor, tudo dependeria de tudo e no qual nenhuma clivagem seria possível, mas tampouco a idéia de uma *natureza* na qual processos seriam cognoscíveis isoladamente, e que os produziria a partir de seus próprios recursos, não é nem a fusão, nem a justaposição, é a estrutura” (SC, 2006, p.218).

<sup>64</sup> SC (2006, p.218).

<sup>65</sup> SC (2006, p.204).

bastão. Contudo, é importante ressaltar que a experiência num organismo não fixa certos movimentos acabados, ela “constrói aptidões, ou seja, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum. As reações não são pois uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmas uma 'inteligibilidade imanente'”<sup>66</sup>, insinuando um sentido na conduta animal que se esboça por uma espécie de funcionalidade.

Se Merleau-Ponty afirma que “no comportamento animal os signos permanecem sempre sinais e nunca se tornam símbolos”<sup>67</sup>, por uma incapacidade da espécie de se abrir para uma variedade de perspectivas possíveis, é porque, na visão do filósofo, o animal não goza de uma multiplicidade de variações de pontos de vista, tal como faz o humano. Destarte, nós não negamos que haja nas descrições do comportamento empreendidas pelo filósofo uma assimetria entre o animal e o homem. Nossa divergência interpretativa, em relação a alguns comentários da obra de Merleau-Ponty, visa pontuar uma sutileza na leitura desse, quando estabelecem apressadamente um ineditismo humano inaugurado pela forma simbólica. Isso não significa, conforme pensa Ramos, que “o surgimento da ordem humana inaugurada pela percepção era por si só o aparecimento ruidoso de um simbolismo *inédito*”, pois se compreendermos que a “expressividade humana goza de um privilégio – e de um *ineditismo* – em relação à vida biológica ou natural”<sup>68</sup>, relacionando este ineditismo a exclusividade do simbólico<sup>69</sup>, esqueceremos a própria afirmação merleau-pontiana de que o movimento de adaptação já é abertura à uma potência corporal, abertura a um possível<sup>70</sup>, mesmo que este inicialmente opere por causa de um valor estritamente funcional. O problema para nós é o de compreender a atitude simbólica enquanto uma exclusividade pertencente ao comportamento humano. A ordem simbólica, atinge sim, para Merleau-Ponty, seu ápice na espécie humana,

---

<sup>66</sup> SC (2006, p.203).

<sup>67</sup> SC (2006, p.189).

<sup>68</sup> Ramos (2009, p. 2); os grifos nas duas citações foram meus.

<sup>69</sup> De acordo com outra citação da autora, entendemos melhor o significado atribuído ao simbólico, como se ele fosse exclusivamente humano, ignorando a própria afirmação merleau-pontiana de que o simbólico já começa na adaptação do animal ao seu meio, uma vez que para Ramos (2009, p.3) “o filósofo permanece preso a uma concepção tradicional de natureza, o que obriga a creditar todo o simbolismo à ação humana”. Tal afirmação da autora implica numa não atribuição da expressividade à natureza, cabendo a esta apenas a repetição e a monotonia de seus termos. Quando, para Merleau-Ponty (SC, 2006, p.312) “fomos remetidos da ideia de uma *natureza* como *omnitudo realitatis* à de objetos que não poderiam ser concebidos em si, *partes extra partes*, e se definem apenas por uma ideia da qual participam, um significado que se realiza neles”.

<sup>70</sup> Para Merleau-Ponty (SC, 2006, p.197) “o comportamento se separa da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior”. Contudo este interior não pode ser entendido como uma ordem do pensamento ou da reflexão, porque o comportamento, enquanto estrutura, não depende de uma transparência da ordem da inteligência, nem mesmo se desenrola num tempo e espaço objetivos. Mas no momento do aprendizado o comportamento adquire um valor particular que porta consigo o que o precedeu e antecipa, por meio da articulação temporal, o porvir do comportamento.



mas isso não impede que a consideremos em seu período inicial, no momento em que começa a ser engendrada, a saber, na “adaptação a objetos que não existem na natureza”<sup>71</sup>. Nesse sentido, nos distanciamos da ideia de Ramos, de que “nos anos 1940 Merleau-Ponty insistia em afirmar a monotonia do comportamento animal, uma vez que este se fixava em necessidades atuais e concretas”<sup>72</sup>, pois compreendemos, ao contrário de Ramos, que há na conduta funcional do animal o esboço de uma manifestação da ordem simbólica.

Todo esse esforço em delinear a nossa divergência, com as demais interpretações da obra do fenomenólogo, tem por objetivo salientar que o quadro estrutural empregado por Merleau-Ponty não pretende ser estático, uma vez que cada ordem sinaliza variações de tipos de organizações e relações que os organismos estabelecem com o seu meio<sup>73</sup>. Com isso, pretendemos também minimizar o peso que se atribuía ao humano através de uma exclusividade em habitar a ordem simbólica, já que apontamos para uma compreensão do simbólico inicialmente voltada a critérios de adaptação e funcionalidade do organismo. É importante também frisarmos que a ordem simbólica atinge sua maior expressividade por meio de uma abertura ao virtual, por uma brecha ao possível, o qual permite a manifestação de uma multiplicidade de pontos de vista, de variações instrumentais e de criação. Esse ápice do simbólico tem seu coroamento na atitude categorial descrita no humano. Conforme Bimbenet, “a atitude categorial, se ela aguarda a vida humana para se atualizar plenamente, encontra seu esboço, segundo os graus diversos, desde a vida animal”<sup>74</sup>. Haja vista as exemplificações trazidas pelo estudo da inteligência no comportamento dos símios, em que a performance dos chimpanzés apontavam para uma funcionalidade, manifestando uma capacidade de improvisação diante de uma situação problemática, ao se utilizarem de um pedaço de pau como bastão para alcançar seus alimentos.

O papel da atitude categorial, tal como tematizada por Merleau-Ponty, é que ela vem, segundo Bimbenet “dar conta da nossa ambiguidade, (...) representa[ando] um comportamento ao mesmo tempo, englobante e dependente disso que ele engloba”<sup>75</sup>. Desse modo, a atitude categorial marca uma estrutura global de comportamento presente no humano, através da tensão entre comportamentos concretos que constituem sua natureza e o

---

<sup>71</sup> SC (2006, p.189).

<sup>72</sup> Ramos (2009, p.202).

<sup>73</sup> Nos opomos a leitura de Ramos (2009, p.206) a qual compreende que “a *Structure du comportement* partia de uma espécie de tipologia de formas fixas, segundo os graus de integração no critério da forma, como se essas formas não estivessem sujeitas à evolução”.

<sup>74</sup> Bimbenet (2004, p.68), minha tradução.

<sup>75</sup> Bimbenet (2004, p.63), minha tradução; ou nas palavras de Merleau-Ponty (SC, 2006, p.274) “a dialética humana é ambígua: manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona”.

ultrapassamento dessa natureza cultural e social pela construção de novas estruturas, novos usos e novas relações com seu meio. Assim, a atitude categorial sinaliza ao mesmo tempo, a inserção do homem na natureza (em seu meio cultural/social), o condicionando, bem como aponta para uma abertura feita a partir desse meio, como uma possibilidade de ir além, de criar novos padrões que ultrapassam os previamente estabelecidos. A atitude categorial é na definição de Merleau-Ponty “a capacidade de se orientar com relação ao possível, ao mediato, e não com relação a um meio limitado”<sup>76</sup>; é o que permite, segundo o fenomenólogo, “conceder um espaço ao indeterminado como tal, e entender que um comportamento ou uma experiência podem ter um significado 'vago' e 'aberto' sem ter um significado 'nulo’”<sup>77</sup>. Há uma plasticidade nas relações entre a consciência e a natureza que a atitude categorial possibilita.

Contudo, é preciso repensar a relação entre consciência e natureza, como bem observa o fenomenólogo desde a introdução d'*A estrutura do comportamento* dessa problemática, pois não se compreende natureza como exterioridade e tampouco se entende a consciência como a representação de uma idealidade. Para Bimbenet, Merleau-Ponty trata dessa relação de uma maneira inédita, pois há “de um lado, uma consciência organicamente e interiormente ligada a seus objetos de uso e a seus meios sociais; [e] de outro, porém se apoiando sobre o primeiro, uma consciência capaz de variar seus comportamentos e de tomar, pela atitude categorial ou pela função simbólica, um recuo objetivante ao olhar de seus meios de vida”<sup>78</sup>. A relação entre consciência e natureza se estabelece de maneira intrínseca, no entanto, isso não significa que ela é organizada pelo pensamento, ou que tampouco, ela deva ser entendida como uma justaposição de termos exteriores uns aos outros. A ambiguidade<sup>79</sup> dessa relação se dá justamente porque a consciência se encontra inserida nos meios (sociais e culturais) que a condicionam, e é justamente essa inserção que torna possível a consciência escapar desse pertencimento à natureza. Ao furtar-se desse pertencimento, a consciência se abre a uma expressão mais criadora, da mesma maneira que a linguagem, pois enquanto a linguagem é uma operação possível da atitude categorial, ela possui a potência de destacar-se do meio em que é enunciada. Todavia, essa potência criadora da atitude categorial, que ultrapassa sua inerência ao meio abrindo-se a um possível (ao virtual), continua a se manifestar nos casos de afasia, nos casos em que o poder simbólico falha?

Os estudos psico-fisiológicos acerca da teoria da afasia apontam para uma deficiência

---

<sup>76</sup> SC (2006, p.274).

<sup>77</sup> SC (2006, p.180).

<sup>78</sup> Bimbenet (2004, p.62), minha tradução.

<sup>79</sup> Merleau-Ponty nos fornece uma definição de ambiguidade através do fato de “dois significados possíveis terem em comum as mesmas propriedades estruturais” (SC, 2006, p.192).

na atitude categorial ou no poder de expressão simbólica do doente. Apesar dessas pesquisas ganharem um novo alcance a partir da mudança de abordagem dessa problemática, feita sobretudo pelo neurologista John H. Jackson, o qual ao invés de compreender a afasia como uma alteração local, devido a perda de certas imagens verbais evocadas por áreas específicas (correspondentes) no cérebro do doente, passando a compreendê-la como uma alteração de uma função mais global, essas investigações ainda assim apresentariam a afasia como uma deficiência dessa função fundamental, que é a operação simbólica. A compreensão da afasia não é reduzida a uma falta da palavra no doente, uma vez que esse doente não é capaz de pronunciar isoladamente uma palavra específica, mas consegue pronunciá-la quando aparece figurada no contexto de uma frase; deixou-se de interpretar como se fosse uma falta da palavra, e passou-se a compreendê-la como uma mudança no uso da frase, como a modificação de uma função mais global. Prova disso, é que uma mesma palavra impronunciável em certo contexto – em um contexto gratuito, em que a função da palavra não desencadeia nenhuma afetividade –, subitamente reaparece num cenário completamente diverso. A diferença existente entre esses dois modos de relação com a linguagem consiste na forma de operá-la; podendo ser pelo uso “intencional ou proposicional” das palavras ou pelo uso “emocional ou automático” destas. No primeiro caso, intencional ou proposicional, as palavras se organizam de modo a visarem algo objetivo, elas também se arranjam formando juízos. Já no segundo caso, emocional ou automático, as palavras são expressões imediatas de um sentimento, elas não possuem o nível de elaboração encontrada no primeiro caso, pois elas apenas manifestam fragilmente a condição emocional interior do sujeito que as enuncia. É justamente essa primeira camada da linguagem que se perde no caso da afasia. Assim, o sujeito doente perde o seu potencial de formar proposições predicativas, ou seja, ele perde a capacidade de nomear. O afásico pode não conseguir se utilizar das palavras num contexto de enunciação predicativa gratuita, no entanto, ele é capaz de operar com as palavras num contexto mais emocional, o que acontece através de uma simples interjeição.

Nesse contexto de análise da linguagem, que a vê através de suas perdas e ganhos numa atitude global, encontra-se também os trabalhos de outros neuropsicólogos que influenciaram muito as descrições merleau-pontiana da afasia. Gelb e Goldstein ampliaram a abordagem da questão da afasia por meio de uma compreensão de seu quadro não apenas pelo aspecto linguístico – que obviamente salta aos olhos – mas sobretudo pelas implicações perceptivas e motoras que a problemática da afasia envolve quando enfrentada como uma alteração de uma função global<sup>80</sup>, a saber, a da atitude categorial. Para Merleau-Ponty “cada

---

<sup>80</sup> Complementando a leitura da afasia feita por Goldstein, tem-se em Merleau-Ponty outra referência

vez que (o doente) é obrigado a sair do real para entrar na esfera daquilo que é apenas 'possível' ou 'concebido', ele é levado ao fracasso, e isso, quer se trate da ação, da percepção, da vontade, do sentimento ou da linguagem”<sup>81</sup>. Nesse sentido, a perda da capacidade de nomear será também compreendida como uma perda da atitude categorial, de uma capacidade de reconhecimento geral através de um particular, de subsumir um dado sensível a uma categoria possível, de se orientar com relação a um virtual.

O fracasso da atitude categorial se expressa também num outro distúrbio que é a amnésia dos nomes de cor<sup>82</sup>; por exemplo, quando se pede ao afásico agrupar as cores seguindo um princípio de classificação (seja pelas tonalidades iguais ou mais próximas ou mais distantes), para a realização dessa operação é necessário que se tome uma amostra para representar uma categoria de cor, no entanto, o sujeito é incapaz de classificar as cores segundo as instruções dadas, pois estas escapam das relações concretas e imediatas que ele mantém com o meio. O doente é “dominado por suas impressões de coerência”<sup>83</sup> o que permite a ele agrupar as cores que se assemelham de maneira inesperada e sem princípios, segundo o olhar de quem passou as instruções. A perda da atitude categorial, aponta para o fracasso na conduta do doente em se relacionar com as significações objetivas, sobretudo quando elas tratam de ações verbais “gratuitas” – as quais operam num certo nível de

---

interpretativa explícita desse caso, que é a do médico-psicólogo André Ombredane. Segundo Merleau-Ponty: “a concepção de Goldstein, da qual emprestamos muitas coisas, se coaduna inteiramente com as conclusões de M. Ombredane. 'A linguagem deve ser considerada ao mesmo tempo [...] no plano *horizontal* dos elementos sensoriais e motores que concorrem para assegurar seu bom funcionamento e no plano *vertical* dos graus de complexidade e de diferenciação das operações expressivas efetuadas. Uma destruição cerebral localizada pode provocar dissociações nos dois planos. Vale dizer que uma explicação da afasia não poderia pretender a unidade racional de uma doutrina puramente psicológica, mas que, ao lado das considerações sobre o nível das operações expressivas inibidas, ela deve admitir elementos empíricos irredutíveis que estão associados às relações no espaço, alheias a toda lógica, dos sistemas sensoriais e motores cujo funcionamento solidário fornece à linguagem seus instrumentos materiais” (Merleau-Ponty, SC, 2006, p.114).

<sup>81</sup> SC (2006, p.97-98).

<sup>82</sup> É interessante notar a divergência da descrição que Foucault realiza desse mesmo distúrbio, manifestando uma tendência a empregar palavras e a descrever a doença de uma maneira mais espacializada, como se houvesse uma prioridade do espaço latente no modo como o doente experiencia suas dificuldades. Para Foucault, “parece que certos afásicos não chegam a classificar de maneira coerente as meadas de lãs multicores que se lhes apresentam sobre a superfície de uma mesa; como se esse retângulo unificado não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro onde as coisas viessem ao mesmo tempo manifestar a ordem contínua de suas identidades ou de suas diferenças e o campo semântico de sua denominação. Eles formam, nesse espaço unido, onde as coisas normalmente se distribuem e se nomeiam, uma multiplicidade de pequenos domínios granulados e fragmentários onde semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas; num canto, colocam as meadas mais claras, noutro, as vermelhas, aqui, aquelas que tem uma consistência mais lanosa, ali, aquelas mais longas, ou as que tendem ao violeta, ou as que foram enroladas em novelo. Mas, mal são esboçados, todos esses agrupamentos se desfazem, pois a orla de identidade que os sustenta, por mais estreita que seja, é ainda demasiado extensa para não ser instável; e, infinitamente, o doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia” (Foucault, 2007, p.XIII-XIV).

<sup>83</sup> SC (2006, p.98).

virtualidade, de possível, de categoria –, opostas às ações num contexto concreto e afetivo para o sujeito que as experiencia. Evidenciando uma dificuldade em destacar algo “a título de *figura*, em um *fundo* tratado como indiferente”<sup>84</sup>, o doente só consegue se relacionar no plano do imediato, afetivo e concreto.

Estes mesmos neurocientistas, Gelb e Goldstein, trabalharam muito num caso clínico que ficou famoso na psicologia, um caso sobre um ferido de guerra, o Schneider. Schneider foi atingido por uma granada e sofreu ferimentos no lóbulo occipital, região que privilegia o processamento da visão<sup>85</sup>. Com isso, Schneider sofria, a princípio, de dificuldades em reconhecer os objetos que ele percebia. No entanto, ao contrário das interpretações estabelecidas por uma psicologia indutiva, a qual explicaria apenas a disfunção na visão de Schneider pela área cerebral atingida, Gelb e Goldstein procuram trazer uma abordagem de caráter estrutural mais global<sup>86</sup> para a compreensão da doença de forma mais sistemática. Por mais que a lesão pelo estilhaço de obus seja circunscrita a uma região do cérebro, há em Schneider a manifestação de várias deficiências – distúrbio perceptivo, motor, verbal<sup>87</sup>, afetivo/sexual –, que não se reduzem a um distúrbio visual e todas elas parecem exprimir uma alteração fundamental do comportamento. Para Merleau-Ponty, “fica claro que aqui a doença não diz diretamente respeito ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura, e que consequentemente ela não é algo que *se observa*, mas algo que *se entende*”<sup>88</sup>. Assim, as análises do caso Schneider procuram compreender a articulação do conjunto de seus elementos, não mais tomando-os como ilhas isoladas ou reduzindo seus efeitos a uma relação de causa e efeito. É sim, buscando pelo “*significado* do comportamento”, perscrutando as relações entre o psíquico e o fisiológico, que Merleau-Ponty vai descrever a experiência da

---

<sup>84</sup> SC (2006, p.98).

<sup>85</sup> É importante ressaltar que Merleau-Ponty não adota a postura de um materialismo científico, o qual reduziria o referido “território” cerebral a sede da visão, contra essa interpretação causal de correspondência pontual da anatomia e suas funções, o fenomenólogo se aproxima da compreensão que os neurocientistas alemães (Gelb e Goldstein) possuem do funcionamento cerebral, entendendo esta região do lóbulo occipital como tendo os meios privilegiados para a realização do processamento da visão.

<sup>86</sup> Para Goldstein, citado em nota d' *A estrutura do comportamento*, “todo machucado e mesmo certas comoções provocam, além das deficiências circunscritas, distúrbios gerais do funcionamento cerebral” (SC, 2006, p.97).

<sup>87</sup> Quanto a linguagem em Schneider, “o sujeito não pode acompanhar um sermão ou um discurso. Fala fluentemente apenas em respostas às solicitações de uma situação concreta; em todos os outros casos tem que preparar antecipadamente suas frases. Para recitar as palavras de uma canção, é obrigado a assumir a postura do cantor. Não pode subdividir em palavras uma frase que acabou de pronunciar e, inversamente, palavras coerentes, mas separadas por uma pausa, nunca constituem para ele uma frase. Não sabe nem soletrar as letras de uma palavra que pronuncia bem como conjunto nem escrevê-las isoladamente, ao passo que possui a palavra como conjunto motor automático. Isso mostra o quanto a linguagem é nele deficiente, embora essas insuficiências sejam especialmente marcadas na intuição dos conjuntos simultâneos” (SC, 2006, p.104).

<sup>88</sup> SC (2006, p.99).

patologia como uma reestruturação total da relação do sujeito<sup>89</sup> com o seu meio.

Precisamos salientar que não é por oposição ao sujeito são que o fenomenólogo abordará o patológico, a doença não é uma expressão diminuída ou exagerada do comportamento normal. A experiência da patologia permite encontrar um modo de reorganização do corpo<sup>90</sup> que opera por uma intencionalidade motora mais “original”<sup>91</sup> que a própria cognição; pois trata-se de uma rede de “intenções significativa, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas”<sup>92</sup>, encontrando no caso do Schneider, um privilégio a manifestação dessa rede significativa na realização de movimentos corporais mais voltados ao concreto do que uma orientação mais direcionada ao abstrato (como por exemplo, a linguagem verbal/conceitual). Se a patologia de Schneider tem por inscrição corporal o privilégio por movimentos reais e concretos, não é porque ele não compreenda as orientações do médico para realizar operações abstratas, é sim, pelo fato de que para Schneider a fala do médico se encontra num registro intelectual que carece de uma significação motora. A palavra para Schneider advém, sobretudo, por um “conjunto motor automático” voltado para o momento atual, de experiências imediatas, do que por experiências mediatizadas pelo poder simbólico. Há uma “intencionalidade original”<sup>93</sup>, que tanto as patologias, quanto as experiências da criança e dos animais, revelam. Essa intencionalidade é corporal, ela não é um ato da consciência que anima um objeto exterior, pois o corpo por si mesmo já é uma unidade expressiva, é ele que “dá um sentido motor às ordens verbais”<sup>94</sup>. O doente, no caso, o Schneider, alude a uma função fundamental<sup>95</sup>, ele

<sup>89</sup> Mesmo na patologia, Merleau-Ponty afirma que “existem, para a consciência, várias maneiras de visar a seu objeto e diferentes espécies de intenções nela” (SC, 2006, p.268). Há, por exemplo, na relação com os objetos, a “intenção prática os anima, que faz deles uma melodia orientada, e torna-se impossível distinguir, como elementos separáveis, o fim e os meios” (SC, 2006, p.270).

<sup>90</sup> Para Waelhens (1968, p.28) “Vê-se que o comportamento simbólico supõe necessariamente o corpo”. Assim, a compreensão da afasia não é apenas uma alteração linguística verbal, engloba também uma alteração motora e perceptiva. Merleau-Ponty vai tratar da necessidade de se pensar o corpo vivo, como um corpo fenomênico, no qual “os gestos e as atitudes do corpo fenomênico tenham uma estrutura própria, um significado imanente, que ele seja um centro de ações que irradiam num 'meio', uma certa silhueta no sentido físico e no sentido moral, um certo tipo de conduta” (SC, 2006, p.244).

<sup>91</sup> Quanto a esse aspecto original da intencionalidade motora, Merleau-Ponty irá se aprofundar nessa temática na *Fenomenologia da percepção*, sobretudo no capítulo acerca da espacialidade do corpo próprio (PhP, 160, 192).

<sup>92</sup> SC (2006, p.270).

<sup>93</sup> PhP (160, 192).

<sup>94</sup> PhP (165, 196).

<sup>95</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, 146-147, 177) “enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido do distúrbio, enquanto não tiver definido uma *essência concreta*, uma *estrutura* da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não tiver tornado uma fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados.” Ao mesmo tempo que a doença extravasa conteúdos particulares da experiência por meio do corpo do sujeito, o seu corpo apresenta o mistério de um conjunto que não abandona seu caráter próprio/particular, mas vai além de si mesmo por meio de significações que fornecem sustentação a uma série de pensamentos e de experiências, tendo assim uma ligação entre o universal e o

opera por uma modalidade corporal cuja variação diz respeito somente a situações concretas, reais e encerradas no momento atual, ao passo que o normal está aberto a situações verbais, a ações virtuais e fictícias. O doente assim como o animal, estão ‘presos’ ao campo concreto do atual, para ambos, se uma ordem tem uma significação intelectual, ela pode deixar de exprimir sua significação motora.

Vimos que n'*A estrutura do comportamento* as descrições fenomenológicas feitas pelo autor são empreendidas a partir do ponto de vista de um observador estrangeiro aos fenômenos, um espectador que se coloca numa perspectiva exterior ao momento em que as vivências são tecidas. Tal metodologia adotada pelo fenomenólogo concebe ao movimento textual uma diferença<sup>96</sup> no nível descritivo realizado posteriormente pela *Fenomenologia da percepção*, enquanto a primeira obra se ocupava em fornecer uma interpretação mais científica da experiência, a segunda visava descrever o fenômeno da experiência vivida. Essa discrepância longe de denotar uma ruptura entre ambas as obras apenas sinaliza um tipo de perquisição, encontrada na primeira obra, mais voltada aos moldes da ciência, a qual tomando o homem como objeto de investigação, tentou-se compreender por recurso a uma nova dialética a relação dos seus comportamentos com o meio que o circunda. Passaremos agora a uma investigação no que tange uma abordagem da experiência tal como ela é vivida pelo sujeito através da descrição do movimento de seu corpo no mundo, sobretudo no que diz respeito aos seus gestos corporais, horizonte de passagem da percepção à linguagem.

---

particular através da “estrutura” da doença.

<sup>96</sup> Outra maneira de exemplificar essa diferença de enfoque encontrada na *Estrutura...e na Fenomenologia...* é descrita por Pascal Dupond com um caráter duplo da intencionalidade encontrada na percepção, pois “a percepção pode ser abordada sob um ângulo noemático (o objeto percebido) e sob um ângulo noético (o sujeito perceptivo). *A estrutura do comportamento* aborda a percepção sob o ângulo noemático, a *Fenomenologia da percepção*, sob o ângulo noético. As duas orientações são complementares. *A estrutura do comportamento* nos ensina que não há objeto científico que não esteja fundado em uma estrutura percebida; a *Fenomenologia da percepção* nos ensina que o sujeito perceptivo é uma existência carnal e temporal” (Dupond, 2008, p.87).

### I.III – A linguagem na *Fenomenologia da percepção*

Sou um guardador de rebanhos.  
O rebanho é os meus pensamentos  
E os meus pensamentos são todos sensações.  
Penso com os olhos e com os ouvidos  
E com as mãos e os pés  
E com o nariz e a boca.  
(Fernando Pessoa)

O tema da linguagem apesar de aparecer matizado ao longo da *Fenomenologia da percepção* (1945), tem sua explicitação em apenas um capítulo específico deste livro, cuja função é a de descrever o fenômeno da fala no movimento do corpo anônimo bem como o ato expresso de significação, e, com isso, superar definitivamente as dicotomias presentes na filosofia, movimento que o fenomenólogo denominou como o ultrapassamento do “prejuízo dos clássicos”, a saber, a cisão entre sujeito e objeto, corpo e alma, signo e significação. No capítulo VI, intitulado “o corpo como expressão e a fala”, é que o filósofo pretende mostrar o modo como o pensamento que o corpo possui, assim como o movimento intencional deste corpo – que é gesto, é fala –, não são duas instâncias separadas<sup>97</sup>.

Por ora não faz parte da preocupação do filósofo elucidar a passagem da linguagem enquanto gesto corporal para a linguagem no sentido conceitual e tampouco o filósofo pretende reduzir a particularidade do sensível ao conceito. Neste período, o tratamento conferido à linguagem se limita a um aspecto do corpo no mundo, a primazia ali é a da percepção. É a percepção que reside no fundo silencioso em que o corpo anônimo habita e se movimenta, neste sentido, permanece a pergunta sobre como é que a partir do silêncio do corpo perceptivo surgiria a fala. Em outras palavras, como um sentido antepredicativo conduziria a significações verbais? Tendo em vista essas considerações, é possível vislumbrar a importância que o autor atribui ao retorno à percepção quando afirma que “nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem [perceptiva], enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio”<sup>98</sup>. Todavia, qual o sentido deste retorno? Ele expressa uma necessidade de diferença cronológica entre percepção e linguagem? O que significa a necessidade de uma origem perceptiva atrelada ao silêncio primordial?

Se pensarmos sobre esta advertência merleau-pontiana podemos ser induzidos a uma

<sup>97</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, p.225, p.262), “o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado”.

<sup>98</sup> PhP (p.214, p.250).



cisão radical entre a ordem primordial, que é silenciosa, e uma outra que necessita da primeira para se fazer clara, que é a ruidosa. Ao que esse trecho indica, a linguagem não adentra o âmbito do silêncio, é a partir de uma ruptura do silêncio que a linguagem se dá, mas esta ruptura, à primeira vista não sinaliza nenhuma mescla com este solo originário. Este fundo perceptivo é primordial não por cronologia, mas sim na medida em que ele é fundamento do devir, de acordo com Merleau-Ponty “a experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; (...) a percepção nos dá um *logos* em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo as verdadeiras condições da própria objetividade”<sup>99</sup>. Neste aspecto, sendo a percepção o meio pelo qual surgem as coisas, a instância que confere existência objetiva, em que sentido devemos entender este “*logos* em estado nascente” uma vez que a linguagem, que é gesto do corpo, parece não habitar esta esfera primordial tal como apontava Merleau-Ponty em seu imperativo de buscar o silêncio original? É possível produzir sentido independente da linguagem? E como seria descrever essa experiência de sentido na qual o campo linguístico, no limite, não abarcaria?

Conforme vimos neste capítulo<sup>100</sup>, a categoria da forma introduzida pelos trabalhos da *Gestalttheorie* seria um exemplo de sentido inerente ao campo perceptivo que não é constituído por nenhuma consciência, nem mesmo parece tocar à primeira vista o âmbito da linguagem. Há uma significação aderente ao sensível<sup>101</sup> que não provém de um ato da consciência, de um sujeito epistemológico e tampouco esta significação é languageira. A esse sentido imanente à vida perceptiva, de domínio antepredicativo, se encontra uma organização, uma estrutura da forma<sup>102</sup> como “um processo do tipo ‘figura e fundo’”<sup>103</sup> em que o menor termo a que se chega já é sempre uma relação e não um elemento isolado. Há diferentes tipos de integração ou níveis de organização para a noção de forma e conforme a afirmação de Merleau-Ponty “existe forma sempre que as propriedades de um sistema se modificarem para cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservarem, ao contrário, quando

---

<sup>99</sup> PrP, p.63.

<sup>100</sup> Nos subítens I.II e I.III deste capítulo.

<sup>101</sup> Com relação a essa significação interna ao sensível, inerente a expressão de uma coisa no mundo, ela faria da forma uma espécie de poder animista? Na verdade não, pois não se trata apenas de uma organização autóctone do todo apartada de qualquer tipo de comunicação ou solicitação de outrem, na medida em que os diversos aspectos do sensível se significam mutualmente se comunicando pelo potencial relacional entre eles e as condições impostas pelo mundo percebido, onde eles se manifestam.

<sup>102</sup> Podemos pensar essa capacidade da forma em possuir um sentido imanente a sua estrutura, que escapa a constituição por uma consciência, através do exemplo da música. A melodia de uma música, ou seja, sua estrutura, permite ser reconhecida mesmo quando se modificam todas as suas notas – que originalmente a compunham –, variando os tons em que ela é tocada.

<sup>103</sup> SC (2006, p.144).

todas elas se modificarem mas conservarem entre elas a mesma relação”<sup>104</sup>.

A noção de forma introduzindo um novo “regime de pensamento”<sup>105</sup>, que escapa à oposição sujeito-objeto, supera antítese empirista e intelectualista, que adota a separação entre sensação e percepção, sensibilidade e inteligência, entre o caos e uma instância superior organizadora. A importância desta noção consiste em garantir um alcance transcendental às descrições realizadas pela ciência, assim, ela ultrapassa o objetivismo científico, ao mesmo tempo em que ela não se reduz a uma realidade física, e tampouco assume uma perspectiva idealista que visa atingir um universal abstrato. A forma participa da ideia na medida em que realiza um significado, mas ela não é uma ideia, no sentido de um *noema*, de uma consciência puramente intelectual, ela é um significado sensível ou percebido, uma estrutura cujo conjunto permite pensar o mundo percebido pelo fato dela refletir uma unidade destes objetos, já que a noção de forma aponta para qualidades que são irredutíveis às partes isoladas do fenômeno. Outro ponto importante sobre a forma, é que ela adota três princípios, a saber: o de totalidade, o de auto-regulação e o de transformação. Conforme elucida Falabretti, “cada situação, cada momento é determinado pelo conjunto dos outros – *totalidade* – e o seu valor depende de um estado de equilíbrio que é de caráter intrínseco da relação – *auto-regulação*. As formas, também operam de modo dinâmico – *transformação* e todas as ordens ou graus de comportamento estão em conexão com as formas”<sup>106</sup>. Assim, quando a filosofia de Merleau-Ponty renuncia de fato a noção de substância<sup>107</sup>, é porque ela quer tratar de um único universo possível, que é o da forma, pois para o fenomenólogo a forma “possui propriedades originais relativas às das partes que podemos destacar dela. Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’”<sup>108</sup>. Podemos perceber um exemplo deste arranjo na função realizada por uma nota musical em relação ao todo de uma melodia.

Assim, a solução encontrada quando se leva a cabo a investigação sobre a forma<sup>109</sup>, é a

---

<sup>104</sup> SC (2006, p.70).

<sup>105</sup> Expressão retirada do livro de Dupond (2010, p.26).

<sup>106</sup> Falabretti (2008, p.186).

<sup>107</sup> O ganho que Merleau-Ponty entrevê a partir da descoberta da *Gestalt* é a possibilidade de superar as “antinomias do substancialismo”: a do realismo e a do espiritualismo. A primeira entende a forma como um acontecimento da natureza, como uma causa ou um objeto real; ao passo que a segunda mantém uma oposição entre substância e matéria que garante a originalidade da estrutura biológica e psíquica, mas submete a coerência da estrutura física a das duas primeiras.

<sup>108</sup> SC (2006, p.144).

<sup>109</sup> De acordo com Falabretti (2008, p.183) “a partir da análise das diferentes formas de comportamento Merleau-Ponty busca evitar a armadilha ontológica na qual se encontram envolvidas as teorias clássicas que descrevem o comportamento. Para tanto, é necessário reconhecer que toda descrição deve, primeiramente, se dirigir à experiência concreta do comportamento sem os limites de uma análise exclusivamente fisiológica e, ainda, sem desvios metafísicos que o reduzem a uma mera representação da consciência. A noção de forma não opõe mais as categorias sujeito e objeto. Ela organiza, contra o dualismo clássico, uma amarração da

de uma inteligibilidade inerente à percepção e à coisa percebida, de acordo com Merleau-Ponty, “o que há de profundo na *Gestalt* da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente”<sup>110</sup>. Esta estrutura que confere uma unidade de sentido constituinte, ao qual a *Gestalt* alude, redefine o modo de se compreender a gênese do sentido da experiência, do real. A experiência sensível já possui um germen<sup>111</sup> de organização, contudo o sentido desta estrutura só é alcançado no próprio sistema, através do equilíbrio entre o organismo e o meio. Esta inteligibilidade imanente ao sistema não é da mesma ordem do intelectualismo, de uma consciência que vê no mundo apenas aquilo que ela põe, nem é da ordem da significação linguística, e tampouco é de ordem lógica, “ela própria é concebível apenas como um objeto de percepção”<sup>112</sup>. Todavia este reconhecimento de um sentido perceptivo já sinaliza uma inteligibilidade na estrutura do percebido que é anterior e parece ser autônoma à da linguagem.

A ideia de que há um sentido na percepção (como vimos através da noção de forma trabalhada desde *A Estrutura do Comportamento*) e que esse sentido é instituído pela relação e não constituído por uma consciência intelectualista ou por uma subjetividade no sentido idealista, estará presente também na *Fenomenologia da percepção*, uma vez que entendemos a composição das duas primeiras obras de Merleau-Ponty como complementares. As descrições feitas pelo autor em sua primeira obra nos conduziram, a partir do ponto de vista do “espectador estrangeiro”, a extrair do sentido válido das pesquisas científicas o mesmo tipo de abordagem do homem. O homem entendido não apenas como presença a si mesmo, mas como “possibilidade de um espectador estrangeiro, ou seja, no momento em que experimento minha existência, e até neste ponto extremo da reflexão, falta-me ainda a densidade absoluta que me faria sair do tempo e eu descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens”<sup>113</sup>. No entanto, o fenomenólogo não cessa sua investigação, e para além dessa apresentação do homem através de uma perspectiva extrínseca a ele, o autor encontra por meio da estrutura que configura sua experiência no mundo a necessidade de trabalhar aspectos que levam a uma investigação da relação deste sujeito (corporal) no interior do mundo vivido.

---

alma e do corpo sob a perspectiva de que sujeito e objeto são enraizados um no outro”.

<sup>110</sup> SC (2006, p.319).

<sup>111</sup> Merleau-Ponty faz referência a uma “norma inscrita nos próprios fatos” (SC, 2006, p.194), ou uma “lei imanente” (SC, 2006, p.188).

<sup>112</sup> SC (2006, p.225).

<sup>113</sup> Oeuvres (2010, p.663), minha tradução.

Para tanto, o filósofo empenha seus esforços na realização de uma fenomenologia da percepção, a fim de descrever esta outra face da experiência do corpo no mundo, na qual o corpo próprio, o mundo e outrem, fazem parte do tripé em que estes próprios termos surgem e se fundam numa inter-relação. É justamente desta nova integração, no que tange a gênese da linguagem, que prosseguiremos nossa investigação, através da análise do movimento do corpo anônimo no mundo tentaremos compreender se a esfera de inteligibilidade imanente a este corpo, que advém da ordem antepredicativa (do percebido), é heterogênea ou não à linguagem.

A solução parece ser entrevista afirmativamente, há heterogeneidade, embora esse desnível de natureza não incorra, segundo as intenções do filósofo, numa cisão entre o logos sensível (percepção) e o logos proferido (linguagem). Em Merleau-Ponty permanece explícita a diferença entre a percepção e a linguagem, pois para autor o âmbito da filosofia não deve se limitar às questões de semântica<sup>114</sup>, ele parte de um outro registro que se encontra no nível da experiência primordial, em que se compreende a relação do ser-no-mundo, ou melhor, do corpo<sup>115</sup> anônimo movendo-se no mundo, de sua facticidade. Para Merleau-Ponty “quaisquer que possam ter sido os deslizamentos de sentido que finalmente nos entregaram a palavra e o conceito de consciência enquanto aquisição da linguagem, nós temos um meio direto de ter acesso àquilo que ele designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir desta experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós”<sup>116</sup>. Com isso, o fenomenólogo mantém a primazia da percepção como um núcleo primário de significação que o corpo engendra, antecipando primeiramente um estilo denominado de expressão sensível. Valendo-se deste fundo originário como apoio é que os demais sentidos linguageiros fartam-se de significação.

Com relação a essas diferentes espessuras da significação, Merleau-Ponty remonta a um texto de Cassirer<sup>117</sup> fazendo alusão à distinção que este último faz de três diferentes

<sup>114</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, p.IX-X, p.12) “a Escola de Viena, como se sabe, admite de uma vez por todas que nós só podemos ter relação com significações. A ‘consciência’, por exemplo, não é para a Escola de Viena aquilo mesmo que nós somos. É uma significação tardia e complicada que só deveríamos utilizar com circunspeção e depois de ter explicitado as numerosas significações que contribuíram para determiná-la no decurso da evolução semântica da palavra”.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty (PhP, p.273-274, p.317) adverte que “nós não reduzimos a significação da palavra e nem mesmo a significação do percebido a uma soma de ‘sensações corporais’, mas dizemos que o corpo, enquanto tem ‘condutas’, é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos ‘frequentar’ este mundo, ‘compreendê-lo’ e encontrar uma significação para ele”. Assim como o filósofo não reduz as significações da fala em significações emocionais do corpo, ele tampouco subsume a particularidade da expressividade sensível à linguagem conceitual, transpondo a natureza a uma convenção cultural.

<sup>116</sup> PhP (p.X, p.12).

<sup>117</sup> *Philosophie der Symbolischen Formen*, III.

camadas de significação: *Ausdruck*, *Darstellung* e *Bedeutung*; traduzidas pelo fenomenólogo como: expressão perceptiva ou do sensível, expressão verbal e significação intelectual ou conceitual. Tendo o valor expressivo das duas últimas no fundamento da primeira, a *Ausdruck*, que corresponde à “unidade antepredicativa do mundo”, ou o “logos em estado nascente”, deve ser compreendida numa relação dialética entre o termo fundante e o fundado, relação que remete a função de figura e fundo<sup>118</sup> descoberta pela *Gestalttheorie*. A primazia da *Ausdruck*, da expressividade do sensível, não é cronológica, e nem é da ordem da causalidade, como se ela fosse a causa primeira das demais significações, tampouco o sentido dela consome os demais, exaurindo todos os outros sentidos. De acordo com Merleau-Ponty devemos entender:

“a relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simples derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, p.451, p.527).

Apesar da distinção entre a linguagem e a percepção revelar um desnível entre elas, esta diferença não se mostra como uma ruptura abrupta do laço que compõe essas duas estruturas, e sim apenas sinaliza, conforme o modelo explicitado da relação entre o termo fundante e o fundado, que se formos investigar a gênese do sentido linguageiro veremos que é do sentido sensível (pré-linguístico), o qual começa a ser esboçado no percebido, pelo corpo no mundo, é que deriva o linguístico. A *Ausdruck* (expressão sensível) revela esta antecipação da fala enquanto significação gestual que gera dentro de si um primeiro momento da expressão. Expressão de uma experiência ainda muda do sensível, mas que a partir dela as significações linguageiras se organizam e os conceitos (*Bedeutung*) se engendram. Nesse ponto, devemos atentar para um duplo aspecto encontrado na *Ausdruck*: a de ser articulação de sentido pré-linguístico e abertura ao sentido linguístico gestual e emocional. Esse duplo caráter alcançado pela *Ausdruck* sinaliza não uma sobreposição do pré-linguístico ao linguístico, ou vice-versa, mas sim uma correlação estabelecida no âmbito sensível entre percepção e linguagem<sup>119</sup>, entre o silêncio e o sentido gestual. Se a *Ausdruck* fosse desde o

<sup>118</sup> A função descrita por Merleau-Ponty entre a figura e o seu fundo não toma esses dois termos como opostos isolados e independentes, é sempre numa relação que eles emergem, a figura só é figura sob um fundo que a destaca. Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.10, p.24), “a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter”.

<sup>119</sup> Mais adiante exploraremos essa delicada correlação entre percepção e linguagem, pois na *Fenomenologia*...embora Merleau-Ponty se esforce em inscrever o sentido linguageiro (através do gesto

princípio exclusivamente linguagem, Merleau-Ponty não se proporia a fazer uma investigação acerca da gênese do sentido linguístico, pois não haveria o problema da passagem da percepção à linguagem<sup>120</sup> e tampouco o filósofo poderia tratar o momento perceptivo enquanto genético, uma vez que só se encontraria na *Fenomenologia...* apenas inflexões linguísticas. A *Ausdruck*, enquanto expressividade sensível não linguística é também gesto do corpo, é sentido languageiro. O sentido gestual é a maneira como a linguagem se inicia neste corpo, incarnando nele as significações verbais e conceituais. Ao se inscrever no corpo, o gesto linguístico ganha primeiramente um sentido encarnado ao sensível para depois operar num sentido verbal e/ou conceitual. É importante frisar que o gesto que inaugura o âmbito da linguagem no sensível é um dos usos possíveis do corpo, pois como vimos através da *Gestalt*, a produção de sentidos não linguísticos já se faz pela percepção. Há um momento primeiro que é pré-linguístico, o qual situado na ordem do sensível, das atividades perceptivas corporais (movimento anônimo do corpo) no mundo, possibilita a passagem à linguagem. Isso não significa que percepção e linguagem, pensamento e fala sejam instâncias separadas exteriormente. Segundo Merleau-Ponty “a palavra e o pensamento que ela designa não devem ser considerados como dois termos exteriores, e a palavra porta sua significação assim como o corpo é a incarnação de um comportamento”<sup>121</sup>, ou seja, os sentidos das palavras estão incarnados nelas, não há uma determinação da significação linguística exterior ou antes mesmo de sua expressão, assim como não há no movimento do corpo comportamentos que sejam puramente determinado pelo seu meio, o comportamento manifesta uma inextricável relação entre corpo e mundo.

Merleau-Ponty aponta para um elo intrínseco às camadas da significação que são pregnantes umas das outras, uma relação de imbricação tal que nos impede de tomar o signo apartado de sua significação, conforme acrescenta o autor “é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente a fala. E, assim como em um país estrangeiro começo a compreender o sentido das

---

corporal) desde o mundo sensível, pré-linguístico, o fenomenólogo parece manter uma cisão entre o movimento perceptivo do corpo anônimo no mundo, que é mudo (se estabelece silenciosamente), e seu sentido gestual, que é languageiro. Conforme Cardim (2012, p.39) “Em 1945, o sentido da experiência linguística é separado e posterior à consciência pré-reflexiva que está desde sempre em contato direto com o mundo percebido mudo”.

<sup>120</sup> Em uma nota de janeiro de 1959, Merleau-Ponty faz uma breve diagnóstico do problema da passagem entre percepção e linguagem na *Fenomenologia...*, “(meu capítulo sobre o *cogito* não se liga ao capítulo sobre a fala): ao contrário, levantei um problema. O *cogito tácito* deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível - Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização” (VI, p.229, p.171) .

<sup>121</sup> Merleau-Ponty (2009, p.16).

palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando ‘a vida comum’, da mesma maneira um texto filosófico ainda mal compreendido me revela pelo menos um certo ‘estilo’ – seja o estilo spinozista, criticista ou fenomenológico – que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo”<sup>122</sup>. O sentido perfilado no sensível é possuidor de um contexto de ação que é a experiência do corpo próprio ao mover-se no mundo. A importância deste solo originário – que diz respeito à expressão sensível, à significação no sentido gestual (*Ausdruck*) – é que ao se passar à significação verbal (*Darstellung*) ou à conceitual (*Bedeutung*) ele vai servir de apoio impreterível a essas outras camadas de sentido.

A passagem à descrição da experiência pré-objetiva, do movimento do corpo anônimo no mundo, é motivada pelos próprios embaraços e contradições encontrados no pensamento objetivo que opera na constituição do corpo tomado como objeto. Pois para o filósofo francês o pensamento objetivo não nos põe em contato com a experiência viva, já que ele é apenas um momento dela, apenas o resultado, sua consequência. Com isso, a tarefa que o autor se coloca é a de reencontrar “a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, e o *em si*”<sup>123</sup>, ou seja, o filósofo busca compreender um padrão de racionalidade que fundamente as descrições da atividade corporal e do mundo percebido. Para compreendermos este paradoxo<sup>124</sup> entre atividade perceptiva do corpo e mundo percebido, exploraremos brevemente a diferença entre a noção de corpo-objeto e corpo próprio (ou fenomenal).

No corpo tomado como objeto só existem “relações de exterioridade e mecânicas”<sup>125</sup> entre as partes deste corpo e entre este corpo e os outros objetos. Com isso, o corpo-objeto tem o modo de ser de uma “coisa”, que é analisável segundo as leis da mecânica e decomposta em elementos independentes e isoláveis, como se cada via sensorial do corpo (tato, audição, paladar, etc.) fosse autônoma e portasse certas qualidades sensíveis estanques, no sentido de que para cada dado captado por uma destas vias existisse apenas um órgão correspondente para sua captação. Entretanto, o que uma lesão neste corpo, em que cada sentido corresponde a uma região determinada, nos mostra? Mostra-nos que “o progresso da

---

<sup>122</sup> PhP (p.209, p.244).

<sup>123</sup> PhP (p.86, p.110).

<sup>124</sup> Diferente do uso feito pela lógica formal, a noção de paradoxo para Merleau-Ponty reserva um sentido muito especial. Conferindo ao paradoxo uma função mais alargada de formular o problema do para-si e do em-si, não tomando-os como termos exteriores entre si. Para Merleau-Ponty devemos entender que esses termos sempre surgem numa tensão, que não é assentimento entre “arqué” e “télós”, mas é sim a expressão de uma relação circular entre corpo e mundo, entre fala e silêncio.

<sup>125</sup> PhP (p.87, p.111).

lesão na substância nervosa não destrói um a um os conteúdos sensíveis inteiramente acabados, mas torna cada vez mais incerta a diferenciação ativa das excitações”<sup>126</sup>, ou seja, a lesão numa certa região de captação sensorial não se traduz na perda completa daqueles dados sensíveis envolvidos, o que ocorre é uma “diferenciação da função”, uma distorção na maneira pela qual a relação entre a percepção e o estímulo se desdobram, pois há uma mudança na forma com que o corpo responde ao mundo. Tanto no exemplo que Merleau-Ponty cita do doente com lesões centrais ao perceber as cores<sup>127</sup>, quanto na experiência de excitação de uma determinada região da pele com um cabelo<sup>128</sup>, o que vemos são modificações “espontâneas” na forma da organização dos estímulos elementares entre si, do que uma possibilidade de explicação da localização confusa do excitante pela destruição do seu centro localizador. Mas o que significa afirmar que esta transformação da organização dos estímulos é feita de maneira espontânea?

Significa garantir um terreno comum que escape ao prejuízo do corpo-objeto<sup>129</sup> tomado ou como ideia ou pura representação das suas partes interiores entre si, ou como uma realidade mecânica em que as partes são exteriores umas as outras, uma vez que não há nada que garanta a relação destas, é preciso encontrar uma espécie de “integração funcional dos sentidos corporais”, como se os dados sensoriais reclamassem uma participação ativa do corpo, tornando possível se afastar da concepção de corpo como pura fisiologia, pois os estímulos exteriores são desdobrados numa percepção efetiva em que todo corpo participa de maneira integral do movimento perceptivo, deixando de ser primordial a relação de exterioridade entre suas partes.

É por meio da descrição do membro fantasma e do caso de anosognose que o autor permite apontar para uma aproximação dos atos psíquicos (para-si) e das disposições fisiológicas (em-si) sem subsumir uma a outra e mantendo uma relação<sup>130</sup>, em que as esferas

---

<sup>126</sup> PhP (p.88, p.112).

<sup>127</sup> Merleau-Ponty descreve esta lesão da seguinte forma: “assistimos, por exemplo, a uma decomposição à sensibilidade às cores; no início, todas as cores estão modificadas, seu tom fundamental permanece o mesmo mas sua saturação decresce; depois o espectro se simplifica e reduz a quatro cores: amarelo, verde, azul, vermelho púrpura, e mesmo todas as cores de onda curta tendem para uma espécie de azul, todas as cores de ondas longas tendem para uma espécie de amarelo, a visão podendo aliás variar de um momento para o outro segundo o grau de fadiga. Chega-se enfim a um monocromatismo em cinza, embora em condições favoráveis (contraste, longo período de exposição) possam restaurar momentaneamente o dicromatismo” (PhP, p.88, p.112).

<sup>128</sup> Ao excitar uma determinada região da pele com um cabelo, tem-se primeiro, sensações pontuais, precisas, mas a medida que a experiência de excitação continua a imprecisão na localização da excitação aumenta e a clareza torna-se cada vez mais difícil, até chegar ao ponto em que nada mais é sentido.

<sup>129</sup> A fim de ultrapassar o prejuízo do corpo-objeto apontado por Merleau-Ponty, o autor irá tratar da “experiência do corpo próprio [que] opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade” (PhP, p.231, p.269)

<sup>130</sup> Merleau-Ponty se põe como tarefa compreender “como os determinantes psíquicos e as condições



do físico e do psíquico não são dadas separadamente, desde que não adotemos os fatos fisiológicos como contidos em um lugar no espaço e os psíquicos como em parte alguma. Segundo Merleau-Ponty, “a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central”<sup>131</sup>. Deste modo, não há mais uma oposição absoluta do subjetivo (psíquico) e do objetivo (corpo tomado como puro objeto de reações fisiológicas), o para-si e o em-si se confundem na experiência perceptiva, o comportamento não é mera reação física, assim como a alma não é uma abstração, ela está alastrada no corpo. E quando observamos a experiência do membro fantasma e da anosognose, por mais opostas que sejam, elas possuem algo em comum, pois estas descrições concorrem, em Merleau-Ponty, para ultrapassar a ideia de uma fisiologia ou psicologia pura, uma vez que o comportamento patológico, revelando os modos de funcionamento do todo, pode, segundo Cardim (2009, p.99), “nos revelar modos de organizações da vida corporal que, por contraste, nos ajudam a compreender o corpo do homem normal”. Tanto a recusa a mutilação do membro, quanto à recusa da deficiência da anosognose, não são deliberações de uma consciência tética entendida como aquela “que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis”<sup>132</sup>. Assim, a experiência destes fenômenos nos mostra que é preciso considerar o biológico e o psicológico não como duas esferas puras, distintas, sem qualquer relação, mas sim como uma ordem anterior a qual estes fenômenos se referem. Esta ordem pertencente ao corpo próprio é possuidora de uma inteligibilidade imanente, apontando para um campo anterior ao do conhecimento objetivo e assinalando uma dimensão do ser-no-mundo<sup>133</sup> na qual estes termos já emergem como imbricados um no outro.

Por meio da gênese do sentido linguístico vimos que seu engendrar se irrompe do fundo silencioso, antepredicativo da percepção. A percepção possui uma organização própria do sentido a qual é elaborada sem o trabalho da linguagem. Quando o sentido languageiro surge do sensível, ele emerge assim como qualquer outro movimento entre as diversas expressões possíveis que o corpo anônimo realiza no mundo. Esse sentido gestual, em que a linguagem se manifesta, está fundado no movimento perceptivo do corpo, cuja estrutura fundamental é o próprio movimento temporal. A estrutura temporal não compreende presente, passado e futuro como instantes temporais objetivados e apartados uns dos outros, pois

---

fisiológicas engrenam-se uns aos outros” (PhP, p.91, p.116).

<sup>131</sup> PhP (p.90, p.114).

<sup>132</sup> PhP (p.96, p.121).

<sup>133</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, p.235, p.273), “o corpo próprio está no mundo assim como o coração está no organismo”. Há uma conexão viva entre o corpo e o mundo, sendo esta idêntica a existente entre suas partes.

fragmentando o tempo em instantes perde-se o que lhe há de mais próprio: o fluxo. Assim, o que existe é um só movimento em que o passado não é passado, nem o futuro é futuro se os tomamos como pontos fixos e isolados no tempo. Na verdade cada dimensão do tempo se recobre perpetuamente e confirma umas as outras, por meio do fenômeno de escoamento, através da passagem de uma multiplicidade de instantes na unidade de um fluxo. É no cerne do presente que se mantém os horizontes de passado e futuro, tal como um campo de presença, em que é possível do presente reter o passado e antecipar o porvir, não como conservação ou cristalização destes e sim como fluxo. O presente, o passado e o porvir só são dimensões temporais porque desde sua existência um já se anuncia no outro num único movimento, e conforme as palavras de Merleau-Ponty: “a temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”<sup>134</sup>, evidenciando, assim, a conexão destas dimensões e o movimento fluído entre elas. Tal como no recurso imagético do jato d'água utilizado por Merleau-Ponty para descrever a passagem do tempo enquanto fluxo organizado dos instantes (passado, presente e futuro) sustentando uma forma estável que é o presente (alargado pelas dimensões de porvir e passado).

O movimento temporal que fundamenta a estrutura ambígua do mundo percebido, o qual descreve o movimento do corpo anônimo neste mundo, também é o fundamento da criação languageira. A operação linguística quando instaura um sentido novo ela o faz por meio de três níveis distintos, como já vimos anteriormente em Merleau-Ponty, “existem diferentes camadas de significação, desde a significação visual da palavra até sua significação conceitual, passando pelo conceito verbal”<sup>135</sup>, ou seja, a *Ausdruck*, a *Bedeutung* e a *Darstellung*. Apesar de haver uma mesma função significativa operando em todos estes níveis, os dois últimos são sustentados pelo primeiro, eles se apoiam no fundo perceptivo para ir além, engendrando novas significações e expressando-as de maneira inovadora. No movimento de criação linguística, o sentido da linguagem inicia sua trama pela expressividade do sensível – pela percepção, demarcando que há sim um desnível entre o sensível (o percebido) e o linguístico, contudo essa diferença não pode ser tomada como se fossem duas esferas autônomas e apartadas. Embora pareça haver, a princípio, duas ordens de fenômenos heterogêneos divididos: por um lado, entre os gestos emaranhados a outros comportamentos do corpo, e por outro, a uma produção de significações as quais alçam sua autonomia pela separação dessa esfera de origem; há uma imbricação necessária entre essas ordens. Há no percebido um “núcleo de significação primário” cuja contiguidade com a linguagem é

---

<sup>134</sup> PhP (p.480-481, p.563).

<sup>135</sup> PhP (p.228, p.265).

essencial para a clareza da expressão. Contudo, se acreditamos em um sentido linguageiro apartado do sensível, é somente por uma ilusão da linguagem, efeito produzido por ela dada a capacidade da linguagem de sedimentação.

Essa artimanha da linguagem, que nos faz acreditar em uma essência linguística separada da consciência, ou de um signo separado de sua significação, é graças a sua possibilidade de se sedimentar. Opera-se na linguagem uma dupla atividade<sup>136</sup>, que não deve ser entendida como geradora de dois tipos de fala completamente distintas, e sim como sendo parte de um mesmo fenômeno linguístico que se ramifica de acordo com a função que a fala exerce. A primeira, está relacionada à camada da linguagem sedimentada que já se encontra constituída por uma comunidade linguística, a essa dimensão da linguagem Merleau-Ponty denomina de “fala falada”; por oposição à segunda dimensão da linguagem, que ele chama de “fala falante”, a qual abrange o momento da constituição do sentido linguageiro, quando “a intenção significativa se encontra em estado nascente”<sup>137</sup>, não estando determinada ou instituída como no caso da fala falada. Nesta fala já instituída culturalmente, acreditamos poder dizer dos objetos sem que o sentido esteja neles mesmo. Essas falas banais, que não nos causam mais espanto e não suscitam nada de novo, nos dão a ideia de lidarmos num mundo verdadeiro e inteiramente acabado, transparente à linguagem. Esse acontecimento ocorre na linguagem falada, pois “a expressão se apaga diante do expresso, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido”<sup>138</sup>. Dessa forma, a linguagem instituída nos confunde e nos faz acreditar na ilusão de um pensamento existente em si mesmo antes mesmo da expressão, dada a capacidade da linguagem de se sedimentar, o que não acontece com a música, cuja a nota musical aparece sempre ligada à presença empírica do seu som, tornando impossível pensar que um signo musical poderia aparecer separado de seu registro sonoro. Na linguagem, a ilusão da separação entre signo e significação é motivada pelos sentidos sedimentados, já instituídos da língua. Essa linguagem constituída pode ser reiterada inúmeras vezes, o que possibilita indefinidas reativações do pensamento sobre a primeira fala, não entendendo essa primazia da fala no sentido empírico (localizável no tempo), mas como uma

---

<sup>136</sup> Com relação a esta dupla atividade da linguagem, Thierry, baseado no artigo de Waelhens, vai compreendê-la como uma dupla orientação da intencionalidade linguística, um duplo aspecto do signo, que ora é visada de significação e ora é ancoragem na fala: “enquanto visada de significação, ela [intencionalidade linguística] porta representação clara, ela é uma doação do pensamento a ele mesmo, desde o início liberada de seus aspectos sensíveis heterogêneos ao sentido tal como ele é concebido; mas enquanto processo significante por esses aspectos sensíveis eles mesmos, ela resta presa na sua particularidade de acontecimento linguístico e pode suscitar um reenvio indefinido entre expressões verbais sem que jamais possa ser entregue de maneira transparente uma significação unívoca e universalmente válida” (Thierry, 1987, p.37).

<sup>137</sup> PhP (p.229, p.266).

<sup>138</sup> PhP (p.459, p.537).

operação original, a qual partindo desse campo de sedimentações, realiza a rearticulação desses signos dados, possibilitando à linguagem falar de sobre si mesma, fenômeno que não acontece com a pintura, por exemplo, já que é impossível pintar sobre a pintura, uma vez que a pintura (por ser expressão visual) carece desse poder de sedimentação encontrado na expressão linguageira.

É a partir das falas faladas, de significações sedimentadas pela cultura que se abre à potência da fala falante, a qual se revelando como uma operação original, ela traz consigo sentidos mais criadores. Assim, a criação linguageira nunca é *ex nihilo*, ela é sempre situada no mundo<sup>139</sup>, e é ao mundo enquanto sedimentação de “uma fortuna adquirida”<sup>140</sup> que ela recorre quando um sentido autêntico surge, se engendra. No processo de instauração de um novo sentido linguístico, a abertura à criação se inicia pelas diferenciações de significações pré-linguísticas internas ao sensível e presentes no movimento do corpo no mundo, que ao se expressar como gesto, inaugura sua passagem à linguagem. Assim, só podemos falar do nascimento de um fenômeno linguageiro, por referência a um campo perceptivo que o escapa, sobre um fundo silencioso necessário à efetivação de qualquer manifestação linguística que se coloque enquanto criadora de sentidos. Na criação, a constituição de novos sentidos não se realiza sem as falas já instituídas culturalmente, é se apoiando nesses sedimentos de falas estabelecidas dentro de uma comunidade linguística que se opera a manifestação de um novo sentido<sup>141</sup>. Este sentido em estado nascente não se reduz à combinação dos termos linguísticos implicados para esse arranjo, ou seja, ele não é mera justaposição de falas faladas, é sim criação. Por isso é que se trata de uma fala originária, fala falante, cuja significação se encontra em vias de se fazer, aberta, não determinada e em curso. Contudo, como esse sentido é criado? Ele é pura contingência ou ele está subordinado a uma consciência?

A fala falante não é constituída por um sujeito pensante, pois não se recua a uma consciência constituinte universal e atemporal para que o novo advenha, tampouco é fruto puro do acaso. A fala falante se realiza enquanto gesto do corpo, enquanto pensamento encarnado, é o corpo que vocifera e gesticula, é o corpo que cria um sentido novo

---

<sup>139</sup> O mesmo se passa para Cassirer (1933, p.288, minha tradução) “esta inovação não nos revela nada que venha de fora, nada de estrangeiro; tudo se passa como se seu caractere nos fosse familiar desde sempre”.

<sup>140</sup> PhP (p.229, p.267).

<sup>141</sup> Tanto Merleau-Ponty quanto Cassirer trabalham com dois modos de operação da linguagem; para o primeiro é o par formado pela fala falada e a fala falante, no segundo é a forma formada e a forma formante, ambos imprescindíveis para a criação. O objeto criado só é remontado por uma visão retrospectiva, pois de antemão é impossível prever a criação. Conforme Cassirer (1933, p.269, minha tradução), “não é um caminho direto, mas somente um caminho indireto que pode conduzir ao objetivo; pode-se somente tentar remontar, por uma conclusão regressiva, da forma até o princípio formador, da ‘forma formatada’ à ‘forma formante’.” Segundo Merleau-Ponty (PhP, p.208, p.243), “só a solução do problema fará aparecer retrospectivamente os dados como convergentes”, assim como na criação a identidade do objeto é dada somente após a sua execução.

expressando-se, como um dos seus modos expressivos possíveis, pela fala. No movimento de criação de novos sentidos languageiros, o que está em jogo é a temporalidade, expressa através do recurso imagético utilizado pelo Merleau-Ponty referente ao movimento da onda no mar, que “ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma”<sup>142</sup>. Assim, a fala falante se dirige para o novo apoiando-se em si mesma, ou seja, ela retoma as falas já existentes na linguagem (fala falada), sedimentadas pela cultura, para expressar outras significações mais autênticas (fala falante). Segundo Merleau-Ponty, no movimento de aparição do novo, “a existência polariza-se em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser”<sup>143</sup>. No movimento de instituição de novos sentidos, há um ultrapassamento da fala falada pela fala falante, para que as significações habituais recebam um novo arranjo. Neste momento em que as falas já sedimentadas se rearticulam, há um excesso ou uma falta<sup>144</sup> de sentidos novos se anunciando; esta abertura para novos sentidos que se anunciam parece, à primeira vista, corresponder ao termo “não-ser”<sup>145</sup>, o qual tendemos a entender, seguindo o raciocínio do autor, como uma brecha, uma “quase-presença; uma ação que manterá a *distância*, mas que *garantirá sempre a passagem* da expressão ao exprimido”<sup>146</sup>; ou também, conforme o exemplo citado por Merleau-Ponty, podemos entender o não-ser como uma bolha na efervescência de um líquido, em que “zonas de vazio” (não-ser) emergem na “espessura do ser”. Esta fala original não tem um suporte natural, para o fenomenólogo, ela excede as significações sedimentadas. Não havendo uma correspondência no real previamente determinada, este sentido que a fala

---

<sup>142</sup> PhP (p.229-230, 267).

<sup>143</sup> PhP (p.229, p.267).

<sup>144</sup> Conforme afirma Chauí (2002, p.153) “há uma intenção significativa que é, simultaneamente, um vazio a ser preenchido e um vazio *determinado* que solicita o querer-poder do agente, suscitando sua ação significadora a partir do que se encontra disponível na cultura como falta e excesso que exigem o surgimento de um sentido novo”.

<sup>145</sup> Frisamos uma aparente conformidade à solução merleau-pontiana compreendida pelo emprego do termo “não-ser” no seio do movimento de transcendência (da fala falante à falada), de modo a expor a argumentação realizada pelo fenomenólogo de que o não-ser equivaleria a uma distância silenciosa necessária para o aparecimento ruidoso da linguagem. Contudo, podemos nesse momento sinalizar algumas ressalvas feitas pelos intérpretes da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty. Conforme Thierry (1987, p.42) “na *Fenomenologia*, o propósito de Merleau-Ponty parece hesitar entre uma análise que tende a inserir a linguagem em todas as ramificações das relações do sujeito ao mundo, e uma posição de fundo que mantém uma distância irredutível entre o mundo percebido significante, mas mudo, e um universo do discurso que certamente se enraíza no primeiro”. De acordo com Ferraz (2008, p.59) “a propriedade de criação de pensamentos concedida por Merleau-Ponty à expressividade linguística não pode ser coerentemente compreendida, já que *o meio pelo qual tal expressividade realizar-se-ia* (o sentido gestual ou emotivo) é apresentado como uma tradução do pensamento silencioso da consciência perceptiva. Daí o caráter paradoxal da análise da linguagem na *Fenomenologia da percepção*: Merleau-Ponty oscila entre a autonomia do poder expressivo e seu condicionamento pela consciência silenciosa porque atribui essas duas características incompatíveis à mesma camada da linguagem, aquela do sentido gestual ou emotivo”.

<sup>146</sup> Moura (2001, p.256).

veicula está para além de todo o ser natural, para além de toda objetivação, ele constitui um novo mundo linguístico. O sentido que a fala falante inaugura, indo além de um mundo já falado, instaura uma distância entre o dado, fruto de significações sedimentadas por atos de expressão linguística anteriores, que permite a passagem a uma indeterminação do sentido, uma vez que esse novo sentido ainda não se encontra constituído como presença (como sentido incorporado).

O intuito de Merleau-Ponty é o de delimitar um fundo mais originário – o não-ser – anterior a qualquer predicação, por meio do qual se engendra a criação de novos sentidos linguísticos. Esta margem silenciosa na qual a linguagem se refere, pois é necessária à clareza da fala, que o filósofo denomina de zona de não-ser, resguarda um espaço de divergências interpretativas acerca do seu escopo, gerando correntes argumentativas diversas com relação à fenomenologia merleau-pontiana. Vejamos como esse problema se desenrola.

## I.IV – O negativo positivo

No meio do caminho tinha uma pedra  
tinha uma pedra no meio do caminho  
tinha uma pedra  
tinha uma pedra no meio do caminho.  
(Carlos Drummond de Andrade)

Na *Fenomenologia da Percepção*, a postulação realizada por Merleau-Ponty de um “não-ser” instaura uma dupla interpretação no discurso do fenomenólogo. Por um lado, conforme o desígnio do filósofo, tal postulação pode ser entendida como uma distância ou espessura que impedem o Ser de se manifestar como uma pura objetividade. O não-ser quando compreendido como inerente ao movimento temporal, de criação de novos sentidos, precisa instaurar uma distância para que o novo se engendre, de modo que nesse movimento de criação o não-ser não seja reconhecido como completa exterioridade ao Ser, e nem mesmo seja outorgado a ele a mera função de suporte interior. Assim, sendo inerente ao movimento temporal, o não-ser não é pura exterioridade ao Ser e nem mesmo interioridade absoluta. O que encontramos nesse movimento de distanciamento temporal instaurado pelo não-ser é um devir constante, é abertura a uma tarefa interminável, em que “cada começo é promessa de recomeço”<sup>147</sup>, visto que é próprio do tempo fazer-se e jamais ser. Nesse caso, o não-ser compreenderia uma abertura temporal que impede a linguagem de se fixar, de se determinar absolutamente, pois ele sempre descentra a linguagem de suas significações já instituídas e possibilita o surgimento de significações autênticas. Por outro lado, de acordo com alguns comentadores, este não-ser revelaria um impensado na obra de Merleau-Ponty, aquilo que reabilitaria o dualismo<sup>148</sup>, já que ele ainda seria uma interioridade que organiza a experiência,

<sup>147</sup> Chauí (2002, p.191).

<sup>148</sup> A temática do dualismo em Merleau-Ponty foi trabalhada em minha dissertação de mestrado, a qual retomei alguns embates suscitados acerca deste tema entre estudiosos do pensamento do filósofo francês. Na dissertação aponte que alguns comentadores de Merleau-Ponty enfatizam que esse dualismo imposto ao fenomenólogo não tem um sentido equivalente ao encontrado nos clássicos, pois não é um dualismo de substância, na medida em que não se concebe duas substâncias separadas, dois termos isolados. Os pares “em-si” e “para-si” (ou Si indeclinável) não são necessariamente expressões do dualismo, uma vez que até mesmo Sartre já realizava esta separação do Ser e do Nada os chamando de *a priori da correlação* – noção cunhada por Husserl ao tratar da dimensão da intencionalidade. Todavia, será que Merleau-Ponty, operando no registro do *a priori da correlação*, ou seja, tendo em vista a noção de intencionalidade, ainda trabalharia com estes “pares” tendo eles um sentido dualista? Será que na descrição realizada pelo fenomenólogo algo escapa ao *a priori da correlação*? No sentido de que ao se reduzir o Ser à existência corporal, aquilo que pode ser apreendido pelo corpo, isso significaria também reduzi-lo a possibilidades cinestésicas e motoras do corpo, só havendo Ser na medida em que ele é Ser para o corpo que o apreende (para-si), com isso, nada escaparia ao corpo, não havendo lugar para o em-si? Tais questionamentos são levantados sobretudo por uma observação merleau-pontiana encontrada em nota no *Visível e o Invisível*, na qual o próprio filósofo afirma que “os problemas colocados na Ph.P. são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (VI, p.250, p. 189). O que seria, então, essa distinção? Que sentido podemos lhe reservar? Não encontramos um consenso acerca desta problemática nos estudiosos do pensamento merleau-pontiano. Barbaras vê no movimento merleau-pontiano de expressão o retorno ao dualismo. Segundo Barbaras (1991,

aquele “Si indeclinável” aquém da generalidade do corpo<sup>149</sup>. De acordo com Barbaras “a *Fenomenologia da percepção* é marcada por uma defasagem entre, de um lado, as intenções anunciadas, assim como as descrições às quais elas dão lugar e, por outro lado, o vocabulário ao qual essas descrições se encontram presas. Tudo se passa como se a experiência perceptiva fosse abordada por categorias que o impedem de revelar sua significação verdadeira”<sup>150</sup>. Em outras palavras, Merleau-Ponty parece reabilitar aquela figura da consciência intelectualista que ele tanto queria criticar. De modo que o não-ser se estabelece como uma atividade pertencente a uma interioridade constituinte, dissolvendo, com isso, a ecceidade do mundo. Desta maneira, o não-ser passa a ser entendido como uma positividade negativa – o infinito tomado como objeto – uma capacidade de dominação e “coisificação” do infinito que torna impossível ultrapassá-lo, impedindo de efetivá-lo como uma verdadeira transcendência. Tendo estas divergências em vista, acerca dos diferentes sentidos que subsistem na noção de não-ser, observamos a maneira como a negatividade é encarada conforme as interpretações assumidas pelos comentadores e buscamos nos situar diante dos empasses apresentados. A grosso modo, podemos delimitar duas grandes correntes interpretativas sobre o sentido do não-ser na obra merleau-pontiana. A primeira, é formada por interpretações que compreendem essa negatividade como um *cogito* (tácito), vinculando-o a uma consciência de molde

---

p.62, minha tradução), “na unidade ainda vaga da noção de expressão, reaparece a dualidade do sujeito e do objeto que esta noção visaria sobrepor, mas sob a forma de um deslocamento, de uma oposição entre um mundo natural e um mundo cultural”. Contudo, Moutinho (2006, p.218) sinaliza que “por trás da distinção de Barbaras, encontra-se um equívoco que esclarece bem a perspectiva do comentador: Barbaras, com efeito, toma a imanência como um polo egológico, e ele não vê a unidade do sujeito”, acusando indevidamente Merleau-Ponty de manter uma estrutura dualista. Ferraz, em concordância com o pensamento de Moutinho, trata da impossibilidade de Merleau-Ponty operar por categorias dualistas, tendo em vista que não há um domínio significativo verdadeiramente separável do âmbito mundano, material. De acordo com Ferraz (2007, p.17), “Merleau-Ponty se afasta consideravelmente de Husserl. O filósofo alemão havia circunscrito o campo dos puros fenômenos como uma alternativa *epistemológica* à oposição tradicional entre interioridade mental e o mundo exterior. Por sua vez, Merleau-Ponty fornece uma interpretação ontológica desse campo fenomenal, de maneira a tomá-lo como aquilo que esgota a própria extensão do *ser* (uma vez que este último é identificado àquilo que se manifesta sensivelmente). Dessa maneira, para Merleau-Ponty, o mundo é somente aquilo descrito pela fenomenologia, aquilo que se mostra à percepção humana. Não há ao lado deste mundo fenomênico um mundo tal como concebido pela atitude natural, um mundo independente da subjetividade. A atitude natural, que para Husserl permanece uma postura *paralela* à atitude fenomenológica, é dissolvida por Merleau-Ponty, e se apresenta, no máximo, como uma *tardia abstração da experiência fenomenal*”.

<sup>149</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, p.411, p.480), “a generalidade do corpo não nos fará compreender como o Eu indeclinável pode alienar-se em benefício de outrem, já que ela é exatamente compensada por esta outra generalidade de minha subjetividade inalienável”. Ou seja, nem mesmo o corpo como existência anônima, sem a consciência reflexiva de si, pode se diluir, se dissolver ou se perder inteiramente em detrimento de um outro (corpo), uma vez que todos os atos que perpassam este corpo são vividos por ele de maneira tal que uma ultrapassagem completa (uma anulação do Eu em benefício do Outro) se torna impossível, assim, a presença do outro será tratada como um “fato *para mim*”, para este corpo que a vivenciou. Fica a dúvida de como compreender este “para mim”, este Si indeclinável, se ele será entendido como uma consciência que organiza os fatos ou se ele será concebido como uma vivência (temporal) do corpo que não se pretende isolada do mundo.

<sup>150</sup> Barbaras (1998, p.183), minha tradução.



intelectualista, ou seja, a uma consciência que contém (*a priori*) todas as significações possíveis de serem expressas, e que mantém uma relação de exterioridade entre pensamento e linguagem. Enquanto a segunda corrente interpretativa, embora também veja como um prejuízo essa negatividade ser associada a um *cogito* tácito – o qual barra uma verdadeira transcendência no fluxo temporal –, ela é capaz de observar, atentando aos próprios desígnios do fenomenólogo, que esse *cogito* não configura uma consciência de caráter intelectualista, já que esse *cogito* é tácito, silencioso, ou seja, não produz significações e nem mesmo representações do mundo. Essa segunda forma de compreensão, na qual nos localizamos, não compreende essa necessidade de instauração de um fundo privado (que é o *cogito*) na generalidade do corpo como um momento idealista da *Fenomenologia da percepção*. Isso tampouco fornece subsídios para negarmos que esse resíduo de privacidade escape ao prejuízo da consciência, o que é preciso salientar nesse momento é: qual é o sentido da noção de consciência que ainda permanece “em parte”<sup>151</sup> na *Fenomenologia...*, uma vez que essa consciência não dispõe antecipadamente as suas significações, tal como entende a filosofia intelectualista, qual seria o sentido especial que ela reservaria? Começaremos a abordagem dessa temática fomentando a discussão entre importantes intérpretes da obra merleau-pontiana.

Moura compreenderá a noção de negatividade como uma subjetividade fora do tempo, uma vez que encontramos em Merleau-Ponty, no *Primado da percepção*, a afirmação de que “há um centro da consciência em virtude do qual ‘não estamos no mundo’”<sup>152</sup>, Moura entende que colocar o centro da consciência, o *cogito*, fora do mundo, é portanto, uma necessidade de reconhecer um solo idêntico em todo transcurso temporal, equivalendo, assim, a uma constante afirmação de um presente originário, que só poderia ser fruto de uma modalidade atemporal, de um “ego pré-monádico” que se estabelece supra temporalmente, portanto, é um “*cogito* (...) acima do corpo”<sup>153</sup>. Conforme Moura “estar fora do mundo é estar fora do tempo”<sup>154</sup>. Desta forma, Merleau-Ponty não passa de um “aluno exemplar” de Husserl, visto que a fenomenologia para este último, quando bem compreendida, deve nos lançar a uma instância que se encontra afastada desse mundo vivido, para além do movimento temporal. Já

<sup>151</sup> No diagnóstico crítico feito por Merleau-Ponty, em nota de fevereiro de 1959, sobre a sua obra *Fenomenologia da percepção*, o filósofo afirma que “os problemas que permanecem depois dessa primeira descrição existem porque conservei **em parte** a filosofia da consciência” (VI, p.237, p.176, grifo nosso).

<sup>152</sup> PrP, p.90.

<sup>153</sup> Moutinho (2012, p.130). Acerca da importância de salientar a noção de corpo na obra de 1945 de Merleau-Ponty, Alquié irá afirmar que “é o corpo que é princípio e fundamento do objeto (...) é uma intencionalidade motora, a qual primeiramente constitui o mundo. A existência ambígua do corpo é existência mesma. É a partir desse corpo fenomenal, que será instrumento geral de minha compreensão do mundo, é que Merleau-Ponty volta-se ao mundo percebido” (Alquié, 1947, p.55).

<sup>154</sup> Moura (2008, p.30).

Perius discordaria de Moura, na medida em que entende a negatividade como uma potência de transcendência latente na própria natureza, segundo o pesquisador “em lugar da negatividade estabelecida pela consciência, que rivaliza com a plenitude do mundo, Merleau-Ponty estabelece a produtividade de uma natureza que já exprime a transcendência (em regime de latência e intencionalidade operantes)”<sup>155</sup>. Moutinho também opondo-se a Moura, salienta que a tarefa do sujeito de reflexão se inverte de Husserl a Merleau-Ponty: “não é o ser que é reduzido a um correlato e absorvido pelo saber; é o saber que se expande até o sujeito fundir-se ao ser. (...) [Assim,] o radicalismo de Merleau-Ponty não é, como o de Husserl, um alargamento do Ego, não é a operação de uma redução que faça entrar o correlato na esfera transcendental; não é tampouco uma fusão do sujeito com aquilo sobre o que medita”<sup>156</sup>. Não abandonando desde o começo o ponto de vista do sujeito corporal ao longo das descrições de sua experiência perceptiva, Merleau-Ponty abordará especificamente no capítulo sobre o cogito<sup>157</sup> uma relação intrínseca entre a subjetividade e o tempo.

Em Merleau-Ponty vemos a afirmação de que mesmo a eternidade (este reconhecimento de um solo idêntico<sup>158</sup> no transcurso temporal, que Moura falava) se alimenta no tempo. Contudo, para Moura, essa afirmação não é suficiente, uma vez que ao descrever os momentos do desdobrar temporal, o filósofo francês situa o sujeito, para o qual o tempo

<sup>155</sup> Perius (2015, p.201).

<sup>156</sup> Moutinho (2004(b), p.14).

<sup>157</sup> O capítulo sobre o cogito, na *Fenomenologia da percepção*, tem uma importância cabal, marcando um abismo na interpretação de Moura a Moutinho. O que está em questão, conforme Moutinho (2006, p.234) “não é tanto a união entre corpo e alma, mas a união entre ser no mundo e ser para si”. Complementando a afirmação anterior, Moutinho (2004(b), p.26) também atesta que: “a passagem pelo *cogito* não apenas redefine a questão transcendental, dando-lhe um novo horizonte, mas também permite ao sujeito – o sujeito como consciência (de) si – passar adiante a desincumbência da tarefa constitutiva na medida em que ele é temporalidade”, não havendo mais um sujeito que projeta (constitui) o tempo, de um lado, e de outro, o ser em si que é o mundo. Ao passo que para Moura, tratar da subjetividade, é falar de uma “subjetividade *constituente* do tempo no sentido ortodoxamente husserliano da expressão, a saber, a subjetividade enquanto instância encarregada de *fazer aparecer* o tempo a um sujeito” (Moura, 2008, p.29). Mas o sujeito merleau-pontiano, antes de ser puro *transcendental*, é corporal. De acordo com a interpretação de Ferraz (2007, p.16), “a fenomenologia trata da aparição do ser, dos fenômenos em correlação não mais com os poderes de um *ego* transcendental e sim do *corpo*”. Entretanto, para Dupond (2010, p.10), “a obra de 1945 não conseguiu pensar a unidade do corpo fenomenal e do corpo objetivo (ou, também, do corpo senciente e do mundo sensível), pois o campo transcendental (apesar de todo o esforço de pensar uma verdadeira cooriginariedade do Si e do mundo) é pensado, em última instância, como dependente do ato de um sujeito, de uma ‘existência’, de um ‘espírito’, de uma liberdade: mediante a relação entre espírito e natureza (fundo inumano sobre o qual o homem se instala ou estrutura ‘imobilizada’ da existência), é a relação sujeito-objeto que, sutilmente, se perpetua”. Assim, a necessidade de uma consciência, mesmo que seja considerada pelo filósofo como efetiva ou *operante*, que seja a síntese da experiência, denota um prejuízo que o fenomenólogo não conseguiu ultrapassar.

<sup>158</sup> Para Barbaras este solo idêntico se estabelece pela “absoluta identidade do mesmo e do outro” (Barbaras, 1991, p.259, minha tradução). Entretanto, essa ideia nos parece suprimir a dialética entre o mesmo e o outro, e é justamente esse movimento dialético que Merleau-Ponty buscava descrever. Talvez, para melhor abordar o fenomenólogo francês, fosse mais justo falar não em “identidade absoluta”, mas sim numa “não diferença”, pois esta última permite uma passagem, que não é a superposição de um termo em outro, e tampouco promove uma ruptura entre os termos.

aparece, numa posição privilegiada<sup>159</sup>, num “ôco” do tempo, que não se confunde, nem com o tempo constituinte (com a transição), nem com o tempo constituído (cadeia desdobrada dos modos temporais). Este olhar distinto<sup>160</sup>, ao qual Merleau-Ponty atribui o poder de “afecção de si por si<sup>161</sup>”, esta “potência indivisa” denominada de “Si indeclinável”, por ser necessariamente um recuo (um ôco, um vazio), se encontra aquém da passagem temporal, sem se confundir com os desdobramentos das dimensões temporais.

Entretanto, não se confundir com as dimensões temporais<sup>162</sup>, não significa, ao contrário da exigência imposta por Moura, se encontrar totalmente desprendido delas, não implica numa ruptura completa com o tempo, tal como esse intérprete assume. Se há uma “síntese passiva”<sup>163</sup> – e isso não é uma contradição, visto que a ideia de síntese implica numa composição, mas uma composição passiva na qual o sujeito é transpassado por uma multiplicidade – é porque o tempo, que é esta síntese mesma, é “inteiramente ativo e inteiramente passivo”<sup>164</sup>, do mesmo modo que sujeito não escolhe nascer e, quando isso acontece, o tempo se funde através do sujeito. A compreensão do tempo deve implicar uma perspectiva finita, que permita ligar um acontecimento passado ao presente, uma coesão passiva, que não destitua o tempo do seu fluxo, que é passagem, evitando romper o trânsito. Tal unidade natural é o que Merleau-Ponty identifica como subjetividade, mas ela não é

<sup>159</sup> Assim como faz Moura, Barbaras aproxima o Merleau-Ponty de uma filosofia intelectualista e solipsista, tal como encontrada em Husserl. Segundo Barbaras (1991, p.56, minha tradução), “Merleau-Ponty não consegue, portanto ultrapassar a perspectiva de Husserl. Ele se contenta a desenvolver, a descrever a transgressão intencional; ele não tira as consequências no plano do estatuto da subjetividade. Dito de outra forma, o solipsismo não é superado”.

<sup>160</sup> De acordo com Moura (2008, p. 30-31), “este eu ‘permanente e constante’, desprovido de qualquer extensão temporal, desdobrava sua vida em um “presente originário”, este não era nenhuma modalidade temporal, mas era antes aquele ‘presente’ de onde se assiste ao aparecimento do presente, do passado e do futuro enquanto modalidades temporais. (...) E para Husserl este ego originário já era, assim como o ‘Si’ de Merleau-Ponty, um ‘perpétuo ausente’, e por isso ele era apresentado como não sendo apresentável, um ego ‘anônimo’”.

<sup>161</sup> Segundo Moutinho (2004, p.49-50), “é certo que Merleau-Ponty aponta, como Husserl o fizera, uma *relação de si a si* própria ao tempo, mas, ao contrário de Husserl, essa relação não designa para ele uma autoconstituição. (...) trata-se de uma ‘autoposição’ [síntese passiva], e não uma autoconstituição”. Porém, esta síntese passiva traz um prejuízo para a filosofia merleau-pontiana, pois, para Barbaras, “Merleau-Ponty abordava a transcendência no quadro de uma filosofia da consciência (...) abordada sob o ponto de vista da oposição sujeito – objeto” (1998, p.196, minha tradução).

<sup>162</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.475, p.556) “Para aperceber a relação dos três termos [presente, passado e futuro], é preciso que eu não me confunda com nenhum deles”.

<sup>163</sup> Novamente, outra demonstração de Moutinho sobre a diferença entre Husserl e Merleau-Ponty, pois “ao recusar o momento da identidade através da constituição, Merleau-Ponty se impõe a tarefa de explorar a noção de síntese passiva, de unidade natural do tempo; por oposição à intencionalidade de ato, que é a consciência tética da evocação do passado, por exemplo, importa a Merleau-Ponty mostrar a unidade passiva do tempo sem identidades constituídas. Portanto, não se trata de uma relação de constituição, que põe um sujeito e espacializa o tempo, trata-se para Merleau-Ponty de mostrar que o tempo é uma unidade sem autor, (...) uma unidade de *um movimento*”(Moutinho, 2004, p.40); uma vez que “a subjetivação do tempo é antes a sua ‘unidade’ consigo mesmo, contra a ideia objetiva de dispersão, e essa unidade é a de todo o sistema eu-mundo-outrem” (Moutinho, 2012, p.128).

<sup>164</sup> PhP (p.489, p.573).

composta pela soma dos instantes que se sucedem, porquanto este ato exige uma síntese que não é exclusivamente passiva, senão da ordem da própria temporalidade num permanentemente escoar.

Para Moura, todo o problema está em identificar na matriz da temporalidade uma ipseidade, uma “luz natural”, a manifestação de um Si no qual o tempo não é apenas efetivo, mas é tempo que se sabe de maneira silenciosa. Esse lugar de “contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar presente, passado e até mesmo a abertura ao futuro”<sup>165</sup>, torna impossível o afastamento de Merleau-Ponty dos marcos da filosofia clássica que ele pretendia “exorcizar”. Em consonância com Moura, Thierry afirma que por mais “longe que fosse a *Fenomenologia da percepção* na exploração disso que precede toda a reflexão, ela não rompe com o pressuposto da consciência”<sup>166</sup>. Por mais que o filósofo se beneficie com o cultivo desse ponto de fuga, uma vez que ele conservava ao Ser uma oposição, cuja função estratégica mantém uma não identidade plena entre Ser e Não-ser, conferindo à negatividade o papel de fazer aparecer a positividade, ele ainda incorre num prejuízo o qual denominará de “má ambiguidade”<sup>167</sup>. Estes termos, “ser” e “não-ser”, quando entendidos como opostos absolutos, comprometiam a *Fenomenologia da percepção* à medida que esta “tomava o seu ponto de partida em uma 'ontologia’<sup>168</sup> que, de antemão, comprometia o seu objetivo expresso. Contudo, para Ferraz “o tempo já executa a função de *arquétipo* quanto à ipseidade, ao apresentar uma relação de si a si entre o ímpeto constituinte e os instantes constituídos, ele também exerce o mesmo papel quanto às relações significativas”<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> Moura (2001, p.318).

<sup>166</sup> Thierry (1987, p.9).

<sup>167</sup> Conforme Moutinho (2012, p.128) é “daí a autocritica de Merleau-Ponty no relatório enviado a Guérault: a 'má ambiguidade' dos anos 40 advinha daí, do fato de que o *cogito* implica irremediavelmente uma dimensão privada”.

<sup>168</sup> Situamo-nos contra o mote lançado por Barbaras, a saber, o de tomar o empreendimento realizado na *Fenomenologia...* como um trabalho menor, uma vez que ele é considerado “preliminar” a uma ontologia. Assim, nos aproximamos da leitura feita por Cardim e por Ferraz, tendo em vista que o primeiro sustenta que, “dizer que é preciso reler a *Fenomenologia da percepção* em uma perspectiva ontológica significa que se trata de considerar a existência de uma articulação e de um envolvimento recíproco entre o homem e sua situação, e que todo o livro de 1945 leva em conta aquela dimensão do ‘ser’ anterior ao pensamento e que se assenta no solo comum do mundo percebido” (Cardim, 2007, p.11). Em conformidade com Cardim, Ferraz afirma que “a formulação de uma ontologia por Merleau-Ponty não é uma tarefa que se limita a sanar alguns problemas teóricos de seus primeiros textos, mas um empreendimento que visa renovar as bases dos sistemas simbólicos e das relações interpessoais da civilização contemporânea” (Ferraz, 2008, p.51). E esse empreendimento já está presente desde de as primeiras obras do filósofo. Com isso, assemelhamo-nos também a interpretação feita por Moutinho, o qual atesta mesmo ali na *Fenomenologia da percepção* que há uma abordagem indireta de categorias que configuram uma ontologia. É indireta, pois é a partir da descoberta, feita pela ciência, de um campo, cuja clivagem entre exterior e interior é suplantada, é que se abre espaço para a filosofia tratar desse “fundo não relacional” que a ciência salientou. De acordo com Moutinho (2006, p.400-401), “foi assim que a filosofia se constituiu, novamente, como ontologia e se aproximou, ainda uma vez, do discurso científico, na justa medida em que o Ser desvelado pela redução não se limitou ao ser-determinado da ciência, alargando-se em um sentido insuspeitado pelos clássicos”.

<sup>169</sup> Ferraz (2006, p. 197).

É isso que leva Merleau-Ponty a reconhecer uma mesma “noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, (...) a concepção de sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo”<sup>170</sup>. Entretanto, mesmo reconhecendo à estrutura temporal seu caráter de fluxo, de unidade nas diferenças, há a postulação de um *cogito* tácito, o qual implicaria em manter essa polarização, deixando de conferir ao não-ser o papel de uma negatividade que é verdadeira transcendência, acabando por afirmar uma espécie de privacidade, uma positividade absoluta<sup>171</sup>. Desta feita, como ficaria o limite do negativo?

Para Moutinho “o *cogito* tácito põe um limite ao projeto de Merleau-Ponty. Pois essa unidade – que não é apenas a do tempo como ser no sentido em que se diz 'o' tempo, mas a unidade de todo o sistema – é impossibilitada pelo *cogito*”<sup>172</sup>. Apesar desse *cogito* tácito instaurar uma barreira à descrição merleau-pontiana da correlação entre o corpo e o mundo, é importante circunscrever as nuances dessa problemática, no sentido de o diferenciarmos de outras compreensões. Merleau-Ponty inscreve o *cogito* na dimensão perceptiva, onde opera a estrutura temporal, a qual embasa o movimento anônimo do corpo. Dupond sinaliza na leitura de Merleau-Ponty, a necessidade dessa particularidade que é o *cogito*, cujo horizonte no qual emerge faz com que o sentido reservado a esse *cogito* lhe seja peculiar. Segundo Dupond, “isso que é comum ao primeiro aspecto da reflexão [referente à *Fenomenologia...*] é a convicção que a percepção é abrangida pelo *cogito*, um *cogito* reinterpretado mas conservado”<sup>173</sup>.

Um ponto importante que Moutinho enfatiza é que “o problema colocado pelo *cogito* tácito não é inteiramente o mesmo que o problema colocado pela 'filosofia da consciência’”<sup>174</sup>. Por filosofia da consciência, Moutinho a entende como uma associação à interpretação merleau-pontiana do intelectualismo, o qual define como sendo o mote da doutrina intelectualista a precedência de significações à consciência, o que torna o campo da experiência algo completamente racionalizável, não havendo mais nada que escape à consciência; conseqüentemente, nesse reduto de particularidade como suporte de significações não há espaço à contingência. Contudo, se Moutinho se preocupa em distinguir

---

<sup>170</sup> PhP (p.491, p.576).

<sup>171</sup> O problema de compreender a negatividade como positividade absoluta é o de atribuir ao infinito uma absoluta posse de si, uma positividade; ou melhor, é o problema de tomar o infinito como objeto, dominando-o a ponto de não permitir que ele seja um campo aberto em que se efetive uma verdadeira transcendência.

<sup>172</sup> Moutinho (2012, p.128).

<sup>173</sup> Dupond (2007, p.4).

<sup>174</sup> Moutinho (2012,p.126). Para Dupond (2008, p.94) “uma filosofia da consciência não pode pensar a emergência do ser de cultura ou do espírito porque, mesmo efetuando uma volta à percepção, à natureza, ao que antecede e funda o espírito, ela o considera apenas do ponto de vista do espírito”.

bem uma interpretação do *cogito* feita pelos moldes de uma filosofia da consciência, qual seria o sentido que esse *cogito* reserva se ele não é entendido como uma consciência que é o suporte das significações? Cotejando o texto do fenomenólogo francês encontramos uma definição do *cogito* que se faz inteiramente pela diferenciação (negando) daquilo que ele não é, para Merleau-Ponty, “o verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser-no-mundo’”<sup>175</sup>. Deste modo, a necessidade do *cogito* abordada por Merleau-Ponty em nada se parece com aquela de uma “filosofia da consciência”<sup>176</sup>, aos moldes intelectualistas, uma vez que esse *cogito* descrito pelo fenomenólogo não reduz o mundo a um correlato da consciência, não compreende o mundo por significações *a priori* sustentadas pela consciência, e tampouco reduz a experiência no mundo a uma relação de exterioridade entre as partes.

Contudo, para o fenomenólogo, as palavras com que o sujeito falante descreve sua experiência, embora veiculem significações adquiridas culturalmente, não fariam sentido “se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com a minha própria vida e meu próprio pensamento”<sup>177</sup>, dessa forma, é preciso que os pensamentos, que as falas, se dirijam a um fundo mais originário, silencioso, a fim de que a experiência alcance seu sentido. Assim, Merleau-Ponty escapa a um determinismo, o qual afirma que somos condicionados pelo exterior, por recuo a uma “subjetividade [que] vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser”<sup>178</sup>. Essa subjetividade que rasga uma suposta completude do ser em si, ou seja, que eclode com a plenitude do mundo, é o recuo necessário para que as novas significações emergjam e galguem sentidos no mundo cultural. De acordo com Cardim “a maneira menos enigmática de exprimir essa relação é dizendo que ela é circular: a fala exprime o silêncio, mas o próprio silêncio só vem à tona graças à fala”<sup>179</sup>. Pois, para Merleau-Ponty toda “linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante em que as palavras recebem primeiramente

---

<sup>175</sup> PhP (p.VIII, p. 9).

<sup>176</sup> Segundo Merleau-Ponty mesmo em Husserl há que se ponderar a rotulação de filosofia da consciência, pois “quanto mais se pratica o pensamento fenomenológico, tão melhor se entra na empreitada de Husserl pela publicação de seus inéditos, e melhor a distingue da nova *filosofia da consciência* que ela acreditava ser a princípio” (PII, 2000, p.280).

<sup>177</sup> PhP (p.461, p.539).

<sup>178</sup> PhP (p.481, p.564).

<sup>179</sup> Cardim (2012, p.12).

sentido”<sup>180</sup>. Sendo assim, a fala “envolve ainda um silêncio da consciência”<sup>181</sup>, um reduto<sup>182</sup> de subjetividade, um Si. Essa afirmação merleau-pontiana parece dar uma sobrevida ao entendimento do *cogito* como consciência constituinte destinada a organização do mundo falante.

De acordo com Moura, é essa “‘consciência’ pura o pressuposto calado de todo o capítulo da *Fenomenologia da percepção* dedicado à linguagem.”<sup>183</sup>. Esse cogito tácito, pré-linguístico, é responsável pela condição de manifestação de toda a linguagem, cuja operação garante a expressão linguística. Sendo o *cogito* tácito essa última instância, o solo necessário para a “extração” do sentido, é ele que, segundo a leitura de Moura, se ocupa de engendrar as significações conceituais inéditas da fala falante (autêntica), com isso, esse reduto de não-ser, esse cogito tácito será apenas o outro nome da consciência. Pela interpretação de Moura “a troca do silêncio da ‘consciência’ pelo silêncio do ‘mundo percebido’, a remissão da linguagem à ‘experiência antepredicativa’, terá por tarefa implodir esse limite imposto pela ‘filosofia da consciência’”<sup>184</sup>, restando à análise da linguagem uma oposição abrupta entre a natureza e a cultura. No reino da cultura, não há espaço para o “sussurro” de uma natureza, e se não é possível fundar a fala autêntica neste solo natural, logo a criação não passa de pura arbitrariedade, e a relação dessa consciência com a linguagem (cultural) será de pura exterioridade. Assim, este reduto impermeável que a noção de *cogito* instaura barra uma verdadeira relação com linguagem, com a fala em seu sentido criador, com aquilo que vai além do dado, além daquilo que uma consciência poderia saber.

Entretanto, Ferraz possui uma compreensão divergente de Moura acerca do *cogito* merleau-pontiano, para ele “a assunção de um Si indeclinável significa, ao menos à primeira vista, que a esfera subjetiva ainda é o meio universal dos fenômenos”<sup>185</sup>; mas isso não quer dizer que o Si possa ser inteiramente fundante, pois ele “não é um ponto de partida indubitável, como o *cogito* cartesiano”<sup>186</sup> (a verdade do sujeito pensante), já que ele se

<sup>180</sup> Por meio dessa citação merleau-pontiana podemos interrogar acerca da distância que o filósofo francês mantém de Herder, pois para este último “o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem”(Herder, 1987, p.119). Neste caso, parece possível observar que tanto em Herder quanto em Merleau-Ponty há uma espécie de consciência por trás da linguagem, como se ela fosse necessária para o surgimento da linguagem. Entretanto, devemos entender melhor o que o filósofo francês quer dizer com o fato da linguagem pressupor uma consciência tácita para se fazer clara, desta forma, é preciso compreender o sentido de um “silêncio da consciência”.

<sup>181</sup> Moutinho (2006, p.154).

<sup>182</sup> De acordo com Merleau-Ponty, “se deve haver consciência, se algo deve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si”(PhP, p.458, p.535-536).

<sup>183</sup> Moura (2001, p.314-315).

<sup>184</sup> Moura (2001, p. 322).

<sup>185</sup> Ferraz (2006, p.172).

<sup>186</sup> Ferraz (2006, p.184).

manifesta através das diversas situações vividas. Rebatendo também a leitura de um *cogito* fundante, vemos uma preocupação de Moutinho em distinguir o *cogito* merleau-pontiano de uma consciência no sentido intelectualista – a qual projeta, por antecipação na consciência, as significações no mundo –, uma vez que o *cogito* merleau-pontiano equivalente “a ‘subjetividade última’, finalmente, não se confunde com uma consciência absoluta, com uma esfera de imanência, e por isso só pode ser vislumbrada se se lançar naquilo de que ela não possui o segredo, no mundo, na linguagem”<sup>187</sup>. Em nota a esta afirmação, Moutinho explicitará a retratação feita por Merleau-Ponty em o *Visível e o invisível*, na qual se refere à impossibilidade de manter um *cogito* tácito para tratar do retorno à imanência e à consciência.

Sobre o problema da linguagem na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty afirma, no manuscrito de *O visível e o invisível*, que “o que eu chamo *cogito* tácito é impossível. Para ter a idéia de 'pensar' (no sentido de 'pensamento de ver e de sentir') (...), para voltar à imanência e a consciência de... é necessário ter palavras”<sup>188</sup>. Assim, a pressuposição de um *cogito* tácito, de um contato pré-linguístico e pré-reflexivo, torna-se um entrave na descrição do corpo enquanto raiz comum da percepção e da linguagem. A operação de engendramento de um sentido não é ela exclusiva da linguagem, o sentido linguístico é sempre efetivado pelo movimento do corpo no mundo, com isso, o sentido expresso na linguagem é orientado pelo percebido, como um caso particular, uma forma expressiva específica do modo de ser do corpo, que é sempre projetivo. Todavia, essa ligação entre percepção e linguagem, entre movimento anônimo do corpo e pensamento/fala, encontra seu limite num *cogito*<sup>189</sup> tácito, numa particularidade arrancada do campo dos fenômenos.

De acordo com o fenomenólogo francês, “eis como raciocinei na PhP. Isto é correto? O que chamo de *cogito tacito* é impossível. Para possuir a ideia de 'pensar' (no sentido do 'pensamento de ver e de sentir'), para fazer a 'redução', para retornar à imanência e a consciência de... é necessário ter palavras”<sup>190</sup>. O *cogito* se torna um espinho na garganta de Merleau-Ponty, pois ele dificulta através desse um fundo de privacidade silencioso a mescla com o solo mundano ruidoso de falas. Qual seria a legitimidade de uma operação perceptiva, enquanto *cogito* silencioso, se ela não pode ser trabalhada pela linguagem? Se a linguagem não adentra, não toca, este silêncio particular do percebido, não é possível haver

<sup>187</sup> Moutinho (2006, p.239).

<sup>188</sup> VI (p. 222, p.167).

<sup>189</sup> Para Dupond (2008, p.98) “no livro de 1945, Merleau-Ponty ainda está preso ao equívoco da *Fundierung*: o segredo da obra da cultura está atrás dela, na percepção, porque a percepção *sempre* é, *já*, um pensamento, um *cogito*. Nos anos 50, no momento em que Merleau-Ponty faz a crítica do *cogito*, a percepção deixa de ser originariamente pensamento. E porque não é pensamento desde logo, ela pode anunciar o pensamento”.

<sup>190</sup> VI (p.222, p.167).



comunicação, passagem de uma operação à outra (articulação entre o sentido da percepção e da linguagem). Esse reduto de opacidade do *cogito*, cujo vínculo é inextricável, não é um fundamento produtor de significações positivas; sendo ele um fundo silencioso, ele não determina (por meio de significações, representações, sentidos prévios) o ser, ele apenas barra a possibilidade de uma passagem efetiva à linguagem criadora, à fala falante. A linguagem como um caso particular do modo de ser expressivo do corpo no mundo não detém o poder inicial de organização do sentido, o qual reside sempre na percepção. Uma percepção que ainda não se encontra “emancipada”<sup>191</sup> do *cogito*.

Vimos que o não-ser entendido como o fundo silencioso, como *cogito tácito*, ou como a obscuridade necessária a expressão languageira, longe de manter um sentido unívoco entre os comentadores de Merleau-Ponty é alvo de divergentes interpretações. Nosso ponto de vista acerca dessa questão se aproxima das leituras merleau-pontianas que não negam uma dificuldade encontrada na *Fenomenologia...* na efetivação da relação entre percepção e linguagem, entre corpo e fala, pela instauração de um *cogito*, embora tácito, no seio do movimento de transcendência do dado, sobretudo na produção de um novo sentido linguístico. Contudo, vemos como é preciso considerar as especificidades desse reduto particular, pois longe de ser um *cogito* que produz sentidos (tal como uma consciência que projeta representações/pensamentos/falas) ele é tácito, operando apenas como reativação das significações nele, no próprio corpo. Desse modo, o *cogito* merleau-pontiano não tem a positividade ativa, de produção e projeção de sentidos antecipados por ele no mundo, no entanto, ele tem uma positividade passiva, uma vez que ele se coloca como limite necessário à expressão criadora.

Mas quando o enfoque de Merleau-Ponty muda acerca da operação da linguagem, influenciado pela leitura de Saussure, qual é o escopo dessa nova estrutura expressiva da linguagem? E nesse novo âmbito, qual é o valor conferido à negatividade? Essas indagações nos permitirão entrever o surgimento, imbricado a descrição merleau-pontiana do movimento expressivo, de um eixo condutor na abordagem de alguns conceitos já adotados na *Fenomenologia...* – sendo eles: a ligação entre percepção e linguagem na experiência do mundo pelo corpo; a noção de sedimentação, a fala falante e a fala falada – e reestruturados em obras posteriores, de modo a permitir que aprofundemos nossa pesquisa no coração da linguagem.

---

<sup>191</sup> Expressão retirada do artigo de Dupond (2007, p.5).

## Capítulo II – A grande prosa

Certa palavra dorme na sombra  
de um livro raro.  
Como desencantá-la?  
É a senha da vida  
a senha do mundo.  
Vou procurá-la.  
Vou procurá-la a vida inteira  
no mundo todo.  
Se tarda o encontro, se não a encontro,  
não desanimo,  
procuro sempre.  
Procuro sempre, e minha procura  
ficará sendo  
minha palavra.  
(Carlos Drummond de Andrade)

O relatório endereçado a Guérault<sup>192</sup>, na época da candidatura de Merleau-Ponty ao Collège de France, aponta uma continuidade no seu trabalho inicial, a qual só será levada a cabo por uma análise da linguagem, por uma fenomenologia da linguagem a qual exige o retorno ao sujeito falante. Assim, o filósofo tenta ir além da descrição da fala adotada em sua obra de 1945, pois o foco desta publicação é a percepção de outrem corporalmente<sup>193</sup> e, posteriormente, a ênfase se dá sobre a comunicação<sup>194</sup> com outrem. Isso não significa que Merleau-Ponty abandonará suas descobertas sobre o movimento do corpo no mundo, mas apenas quer dizer que elas terão um novo sentido, no qual a linguagem será o principal fator que possibilitará a garantia de um sentido universal à experiência sensível. Conforme Merleau-Ponty “é preciso ver como nossa própria encarnação, pelo uso linguístico que fazemos de nosso corpo, é isso que nos permite, de uma certa maneira, não ficarmos confinados nos limites de nosso ponto de vista tal como ele é definido pelo corpo 'natural'”<sup>195</sup>. Assim, os sentidos históricos e culturais galgados pelo âmbito da linguagem permitirão abordar melhor a experiência sensível em sua generalidade, em seu potencial a uma

<sup>192</sup> Texto escrito em 1952, por ocasião de sua admissão no Collège de France.

<sup>193</sup> A fala, na *Fenomenologia...*, é entendida como gesto do corpo, é pelo corpo que a expressão linguística começa a ser engendrada. Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.216, p.253), “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as coisas”. Desse modo, a linguagem surge como uma das potencialidades desse corpo, cujo movimento intencional característico dessa expressividade linguística é a capacidade de sedimentação, e, conseqüentemente, de instituição de um saber intersubjetivo a partir do sedimentado.

<sup>194</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PII, 2000, p.45) “A relação linguística dos homens deve nos ajudar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, que asseguram, não somente a troca de pensamentos, mas aquela de valores de toda a espécie, a coexistência dos homens numa cultura e, para além de seus limites, em uma única história”. O tema da intersubjetividade demonstra o esforço do autor em ultrapassar o prejuízo encontrado nas categorias clássicas, desde os seus primeiros textos, por meio da descrição da estrutura da percepção e agora essa temática é alargada através da descrição da linguagem, da comunicação com outrem.

<sup>195</sup> PII (2000, p.24)

universalidade do sensível que não se restringe às limitações do corpo “natural”. É importante salientar que a experiência da linguagem não nos fornece uma tradução direta do campo do sensível, mas antes, ela é compreendida pelo seu potencial alusivo, de expressividade linguística indireta. Inspirado no modelo saussuriano, o qual pensa a linguagem pela sua potência diacrítica – por meio de uma diferenciação interna dos termos imanente à própria língua –, Merleau-Ponty prolongará o estudo feito pelo linguista, enriquecendo-o através da ênfase da operação da linguagem na sua função expressiva criadora.

A linguística de Saussure permite a Merleau-Ponty uma nova compreensão da relação entre signo e significação por meio de uma relação diacrítica, na qual não se privilegia o signo tomando-o em sua positividade, mas antes pela sua diferença em relação aos demais termos. Desse modo, vemos surgir uma unidade processual na linguagem – uma constante afirmação do sentido segundo o conjunto –, a qual opera por diferenciação interna, estabelecendo uma comunicação espontânea entre signo e significação em que se recusa a positividade (prévia) de ambos. O signo se constitui por sua abertura aos outros, que não é da ordem da identidade (como pura coincidência) a um referencial e muito menos trata-se de uma justaposição de inúmeras representações, o sentido é entendido então por seu horizonte aberto que se faz atado ao sistema linguístico. Reconhece-se, assim, nos sistemas linguísticos tipos de atividades que lhes são próprias, apontando para uma certa organicidade espontânea, contudo, sem perder a carnalidade. De modo que compreender a encarnação do signo e do sentido, não é mais pensar a relação entre eles como já dada por um puro pensamento, é sim compreendê-la na sua espontaneidade<sup>196</sup>, inseparável de suas configurações concretas.

A organização espontânea da língua por um princípio diacrítico – o qual não é centrado no *cogito* – acentua uma fecundidade do âmbito cultural, o qual é sobretudo manifestado pela linguagem. Esse novo sentido da linguagem, longe de contrapor os estudos feitos por Merleau-Ponty em suas primeiras obras, ele alarga a sua investigação acerca da linguagem sob a influência da linguística saussureana<sup>197</sup>. O filósofo em momento algum abandona a intencionalidade corporal necessária à expressão languageira, mesmo quando se apropria da linguística de Saussure. De acordo com Thierry “quando na *Prosa do mundo* [Merleau-Ponty] reporta à linguística saussureana, isto será para sublinhar a característica

---

<sup>196</sup> Frisando que tal espontaneidade, para Merleau-Ponty (VI, p.119, p.90), não “faz surgir o ser a partir do nada *ex nihilo*, parte-se de um relevo ontológico onde nunca se pode dizer que o fundo não seja nada”, no sentido de uma negatividade pura (essencial).

<sup>197</sup> De acordo com Carbone (2000, p.85), a apropriação merleau-pontiana de Saussure deforma o pensamento do linguista sobretudo “na distinção entre fala [*parole*] e língua”, contudo o filósofo ultrapassa os escritos do linguista quando “tem o mérito de colocar aos linguistas o problema de integrar aquela perspectiva do sujeito falante na análise da linguagem” (Carbone, 2000, p.85).

constitutiva das diferenças internas, mas também para definir o estatuto em função de sua ancoragem a uma gesticulação originária”<sup>198</sup>, mantendo, assim, o enraizamento corporal da linguagem. Mas se o aporte corporal da linguagem permanece, o que muda então da passagem da *Fenomenologia da percepção* aos escritos dos anos subsequentes? O reconhecimento de um sentido corporal da linguagem embora esteja presente nessas duas primeiras obras do filósofo, há nele algumas especificidades que o diferenciam de um momento ao outro. A diferença encontrada nos textos dos anos de 1950 consiste em relativizar a importância do sentido gestual na operação de criação realizada pela linguagem, já que é preciso palavras para que a experiência seja efetivamente partilhável. Não basta generalizar a abordagem linguística gestual, no sentido de compreender os gestos, que antes eram privados à vivências afetivas particulares, como tendo seu escopo ampliado às experiências partilháveis do corpo no mundo. Para Ferraz, “o sentido linguístico se origina não da associação de um vocábulo a uma certa essência afetiva de experiências de que o corpo guarda o estilo, mas da diferenciação dos próprios vocábulos pela fala, diferenciação pela qual os campos extensionais de significação do vocábulo são delimitados”<sup>199</sup>. Com isso, o sentido reservado ao gesto linguístico tem uma peculiaridade, a qual não se refere aos sentidos gestuais cuja constituição se estabelece única e exclusivamente pelas vivências particulares, de acordo com os conteúdos pessoais e emotivos de cada indivíduo, como se essas vivências gestuais, heterogêneas na sua apreensão (corporalmente feita) pelo sujeito, pudessem ser homogeneamente partilháveis. O gesto que comunica algo não se limita a especificidades emocionais de uma vivência particular, ele reproduz algumas marcas típicas do corpo na sua relação com o mundo. Assim, Merleau-Ponty reconhece no gesto um movimento que excede o mero sentido afetivo/emotivo, como simples tradução linguística de vivências perceptivas, no entanto, não será no gesto que se encontra a operação de criação de novas significações<sup>200</sup> e

<sup>198</sup> Thierry (1987, p.33).

<sup>199</sup> Ferraz (2008, p.74).

<sup>200</sup> Para Ferraz “em *A prosa do mundo*, a *camada primordial da linguagem* não é mais apresentada como sentido gestual, conforme defendia a *Fenomenologia da percepção*, mas sim como o princípio de diferenciação dos vocábulos que atua na cadeia verbal (por meio do qual as relações opostas se formam)” (Ferraz, 2008, p.73-74). Concordamos com essa observação feita por Ferraz, pois desse modo, o sentido gestual não é mais considerado como o lugar desde onde emergem as significações em seu sentido criador e também não se tem mais a necessidade de remeter o sentido gestual a um *cogito*. Esta relação entre a experiência muda, por recuo a um *cogito*, e a experiência linguística, é o que Merleau-Ponty vai definir como “má ambiguidade”, incorrida por ele nos escritos da *Fenomenologia da percepção*, por contraste a uma “boa ambiguidade”, desenvolvida pelo filósofo em seus textos posteriores. O fenomenólogo compreende a “boa ambiguidade, [como] uma espontaneidade que realiza isso que parecia impossível, ao se considerar os elementos separados, que reúne num só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (PII, 2000, p.48). É importante sinalizar esse deslocamento sofrido da camada gestual da linguagem nos textos dos anos 50, cujo sentido gestual não dependente mais de um *cogito* tácito, pois a partir dessa mudança experimentada pelo fenomenólogo é que advém uma verdadeira possibilidade de diferenciação interna das significações, instaurando uma profunda fecundidade da

tampouco será o gesto que garantirá que uma generalidade dos sentidos no sensível seja efetivamente comunicável. É preciso que haja palavras para que a experiência sensível seja partilhável, bem como é preciso que as palavras sejam transmitidas numa comunidade de sujeitos falantes para que se instaure uma cultura, a qual opera através da instituição de novas formas (sentidos) de comunicação, a partir dos sedimentos de linguagem que se tornaram obsoletos em seu uso.

Nos textos dos anos 50, Merleau-Ponty não credita a originalidade criativa do sentido linguístico apenas no gestual. A criação linguística se efetiva por meio das diferenças internas instauradas pelos próprios vocábulos em uma língua. A inscrição da linguagem numa carnalidade de ordem perceptiva vai compreender não apenas os gestos, mas os vocábulos também, de modo que o fundamento da linguagem se encontre na “generalidade carnal, [no entanto](...) esse fundamento não impede que a linguagem se volte dialeticamente sobre o que a precede e transforme a coexistência com o mundo e com os corpos, puramente carnal, vital, em coexistência de linguagem”<sup>201</sup>. A possibilidade de diferenciação interna das significações instaura uma fecundidade na expressão linguística que tem por sina voltar-se ao seu horizonte de ordem perceptiva<sup>202</sup> a fim de assegurar a clareza da manifestação linguística. Quando a comunicação linguística é bem sucedida, seu exito não é assegurado por leis gramaticais universais (previamente determinadas), ele é sim compreendido pela capacidade de comunicação ou de articulação entre o sentido linguístico e seu horizonte perceptivo.

Nesse movimento de expressividade linguística criadora há uma retomada de sentidos esparsos no sensível por meio da instituição de novos arranjos de vocábulos que estavam sedimentados numa determinada atuação da cadeia linguística, rearticulando-os e comunicando-os de maneira a disponibilizar novas configurações de sentidos para uma comunidade de falantes. Desse modo, a linguagem permite entrever duas funções possíveis exercidas por ela, uma primeira, cuja operação do sentido linguístico é aquela que faz o sentido se manter vivo, num constante movimento de criação; e uma segunda em que se lida com os sedimentos, utilizando-se da linguagem como um aspecto instrumental, como objeto acabado, como signos e significações prontas. Contudo, o movimento de criação na linguagem só é possível graças aos sedimentos que a língua reconfigura. Com relação ao sentido sedimentado pela cultura, o sentido comum do cotidiano da língua e seu sentido criador, Merleau-Ponty afirma que “toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, doravante manejado segundo uma sintaxe nova. O prosaico limita-se

---

expressão linguística.

<sup>201</sup> PM (2002, p.42).

<sup>202</sup> De acordo com Merleau-Ponty “a 'clareza' da linguagem é de ordem perceptiva” (PM, 2002, p.51).

a abordar por signos convencionais as significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido jamais objetivado até então e de torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua”<sup>203</sup>. A grande prosa, utilizando-se dos sentidos sedimentados pelo uso prosaico, instaura novas articulações significantes, que comunicam sentidos que ainda não haviam sido cunhados pela cultura.

Essas duas operações da linguagem já tinham sido empregadas na *Fenomenologia da percepção*, através dos termos “fala falante” e “fala falada”. Entretanto, em *A prosa do mundo* há uma alteração nesse vocabulário empregado para abordar o processo de criação da linguagem, que agora se estabelece por uma relação entre a “linguagem falada” e uma “linguagem falante”. Tal mudança denota uma preocupação do filósofo em estender para todo o campo linguístico (o que antes parecia se limitar ao domínio verbal) a necessidade de uma atividade de instauração de novos sentidos e de utilização dos sentidos sedimentados para reprodução de significações, e sobretudo, para o movimento de criação. Essa dimensão expressiva e criadora da linguagem estará presente em vários âmbitos da experiência. Até mesmo numa linguagem em que as características são extremamente formais, como é o caso da linguagem matemática, Merleau-Ponty pretende mostrar que mesmo nesse âmbito, cujo o poder expressivo da linguagem parece vacilar, uma vez que os signos de uma linguagem algorítmica são aparentemente definidos por suas séries estabelecidas de antemão, há um potencial de criação que se estabelece reorganizando-os em sentidos mais ampliados e reconfigurando-os em campos mais complexos. Desta forma, faz-se necessário “estudar a maneira como a linguagem e o algoritmo fazem brotar a significação”<sup>204</sup>.

Quando o fenomenólogo aborda o problema da aquisição da linguagem em seu curso na Sorbonne, ele tem como objetivo ocupar-se do sentido da linguagem, a partir dos estudos feitos pela psicologia (pela *Gestalttheorie*, sobretudo pelo estudo feito por Goldstein), através do reconhecimento de estruturas significativas do campo fenomenal apreendidas em termos qualitativos que ultrapassam a estratégia reducionista (de uma pesquisa puramente quantitativa) e objetivista de algumas ciências, sinalizando um pano de fundo comum entre a psicologia e a filosofia. Longe de reduzir a filosofia a meros comentários dos resultados obtidos em certas descobertas científicas, a circunscrição desse campo comum entre ciência e filosofia permite à pesquisa merleau-pontiana renovar algumas concepções ontológicas clássicas, as quais estabeleciam suas leituras dos fenômenos sob o viés dualista, perdendo, com isso, a complexidade encontrada no campo fenomenal. É possível observar como alguns

---

<sup>203</sup> PM (2002, p.9).

<sup>204</sup> VI (p.253, p.191).

estudos como, por exemplo, o da atitude categorial – expresso por meio de uma convergência entre as descobertas da ciência e o aprofundamento de alguns conceitos filosóficos merleau-pontianos – apontam para uma relação entre pensamento e linguagem a qual é anterior à separação imposta pelas leituras dualistas clássicas. Assim, a linguagem povoa o pensamento da mesma forma que a significação habita o signo. Contra um suposto dualismo da palavra e do sentido que ela veicula, Merleau-Ponty vai apresentar um poder significante da linguagem em que seus signos já estão prenhes de suas significações, não como positivamente determinadas (como se para cada signo houvesse uma correspondência de significação anteriormente delimitada), mas sim como termos que se engendram mutuamente no momento da expressão, enquanto criação de novos sentidos linguageiros os quais são partilháveis pelos membros de uma mesma comunidade linguística. E quando se trata de compartilhar os sentidos expressos linguisticamente por meio do diálogo, o que está em jogo nessa relação vai além de uma simples troca de papéis entre aquele que fala e aquele que escuta. O intercâmbio que se estabelece entre os sujeitos envolvidos pela linguagem é uma partilha de vivências, tanto ativas e quanto passivas, as quais excedem o evento privado de suas subjetividades e os joga numa experiência de descentramento e numa relação de comunicação desde e para além das palavras. Desta forma, a experiência do diálogo permite transmitir uma vivência que seria (outrora, pela compreensão da subjetividade como uma particularidade inacessível) considerada meramente como uma perspectiva aparentemente confinada ao âmbito individual, de modo a confraternizá-la, comunicando algo ainda desconhecido a outros sujeitos, bem como permitindo a eles a possibilidade de vivenciar tal experiência (como uma potencialidade) como um carácter geral, caso se encontrem imersos nela.

Trouxemos alguns exemplos de deslocamentos conceituais feitos por Merleau-Ponty na passagem da *Fenomenologia da percepção* para os seus textos do início da década de 1950. Tanto a alteração das noções de “fala falante e falada” em “linguagem falante e falada, quanto o abandono da noção de *cogito* (mesmo que tácito) no tratamento da questão da criação de sentidos linguísticos, apontam para mudanças que expressam uma importância em reconhecer o âmbito da linguagem e da cultura abarcando a dimensão sensível, sem a necessidade de recorrer à atividade de uma consciência. Nesse ponto, podemos pensar em outro deslocamento conceitual realizado pelo fenomenólogo e empregado através da noção de *Stiftung*<sup>205</sup>, legada pelo manuscrito de *A prosa do mundo*. Na *Fenomenologia da percepção* o

---

<sup>205</sup> RC (1968, p.59) “busca-se aqui na noção de instituição um remédio as dificuldades da filosofia da consciência”.

embaraço que se encontrava na noção de *Fundierung* – fundação pela qual deveria tratar de um movimento recíproco entre o termo fundante e o fundado, entre silêncio perceptivo e linguagem – era o retorno inevitável um *cogito* tácito<sup>206</sup>, essa abordagem será modificada em favor da noção de “instituição”. A instituição que é abertura temporal, é também criação advinda da ordem da cultura e da história<sup>207</sup>, que não recua ao *cogito*<sup>208</sup> como um contato pré-reflexivo (da consciência consigo mesma) necessário para se estabelecer a clareza da linguagem. Assim, o silêncio que antes advinha de uma consciência<sup>209</sup> tácita no mundo, agora se faz falar numa linguagem<sup>210</sup> que nunca o abarca. Vejamos gradualmente como essa transformações acontecem.

---

<sup>206</sup> Conforme vimos no capítulo anterior, o *cogito* tácito não tem a função de reproduzir aquela velha querela da constituição do sentido, mas não deixa de ser uma particularidade – mesmo que silenciosa, ou seja, um reduto não produtor de sentido – que impede a generalização do movimento de transcendência da linguagem. De acordo com Merleau-Ponty (PM, p.39) “a psicologia nos faz redescobrir com o 'eu falo' uma operação, relações e uma dimensão que não são as do pensamento, no sentido ordinário do termo. Já o 'eu penso' significa: há um certo lugar chamado 'eu', onde fazer e saber que se faz não são diferentes, onde o ser se confunde com sua própria revelação, onde portanto nenhuma intrusão do exterior é sequer concebível. Esse 'eu' não poderia *falar*. Aquele que fala entra num sistema de relações que o supõem e o tornam aberto e vulnerável”.

<sup>207</sup> De acordo com Merleau-Ponty (RC, 1968, p.61) “compreenderíamos aqui por instituição esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação as quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história, - ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como um apelo a uma sequência, exigência de um porvir”.

<sup>208</sup> Em Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, a postulação de um *cogito* torna possível o sentido linguageiro, segundo as palavras do filósofo: “nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós” (PhP, p.X, p.12).

<sup>209</sup> Na *Fenomenologia da percepção* a expressividade da linguagem tem a percepção como solo necessário para a clareza de sua comunicação, no entanto, havia nesse retorno da linguagem à percepção a exigência de se dar mais um passo atrás, o recuo a um *cogito*, a uma particularidade silenciosa.

<sup>210</sup> Conforme Merleau-Ponty (PM, p.69), “precisamos considerar a fala antes de ser pronunciada, sobre o fundo de silêncio que a precede, que não cessa de acompanhá-la, e sem o qual ela nada diria; mais ainda, precisamos ser sensíveis aos fios de silêncio com que é tramado o tecido da fala”.



## II.I – O problema da consciência e da aquisição da linguagem

No Curso proferido na Sorbonne, no ano de 1949, sobre a *Consciência e aquisição da linguagem*, Merleau-Ponty afirma que “o problema da linguagem situa-se entre a filosofia e a psicologia”<sup>211</sup>. O que significa este local denominado de “entre” onde se encontra a linguagem? Significa que a linguagem não tem um estatuto filosófico e tampouco científico para Merleau-Ponty? Qual o sentido que o autor estabelece ao situar linguagem desta maneira? Como Merleau-Ponty aborda a relação entre consciência perceptiva e linguagem expressa no subtítulo de seu curso? O autor apontaria para uma nova configuração na relação entre consciência e linguagem a ponto de resolver o problema aguçado pela *Fenomenologia*...? Observemos como essas indagações se desenrolam na sequência do texto.

O fenomenólogo francês já adianta que o problema do estatuto da linguagem estará presente na sua pesquisa sobre a aquisição da linguagem, assim como ele atenta que os estudos psicológicos levantados acerca desta questão conduzirão a um aprofundamento filosófico do problema da linguagem, pois a psicologia (quando não reduz sua pesquisa a uma análise objetivista dos fenômenos) fornece dados que serão depurados pelo crivo crítico da filosofia. Para Merleau-Ponty, a psicologia e a filosofia devem trabalhar em conjunto. Tal compromisso só pode ser realizado, uma vez que a “psicologia é sempre uma filosofia implícita, incipiente; [e] a filosofia nunca parou de entrar em contato com os fatos”<sup>212</sup>. Desta forma, um dos trabalhos que deve ser explorado pela filosofia é o de revelar o sentido dos fenômenos que os cientistas descrevem. Inspirado na exortação bergsoniana, Merleau-Ponty atenta para o papel do filósofo que é o de trabalhar com a “margem”, com aquilo que escapa a mensuração quantitativa dos cientistas objetivistas, os quais se preocupam em negar à pesquisa científica a estrutura de manifestação de um fenômeno para uma subjetividade implicada nesse processo cognoscente. O que se encontra no limiar das pesquisas científicas, embora não seja explicitamente mencionadas por elas, é o saber qualitativo, ambíguo e intersubjetivo, na medida em que a descrição deste saber pode fornecer uma observação que escapa a redução objetivista dos fenômenos. Tal constrição feita pelos cientistas objetivistas

---

<sup>211</sup> PPC (2006, p.1).

<sup>212</sup> PPC (2006, p.6). Essa afirmação de uma cumplicidade necessária entre filosofia e psicologia (ciência) foi um ponto abordado, em nota, no nosso capítulo anterior, o qual afirmava que a ciência, no caso a psicologia, por acreditar que poderia produzir verdades científicas e fazer ciência sem adotar um pano de fundo ontológico, pois primava por um objetivismo metodológico na ciência, acabava por adotar uma postura que barra uma possível inter-relação entre ciência e filosofia, o que acarreta uma esterilização da psicologia, se restringindo aos “fatos”, quando na verdade ela está sendo cega ao contexto em que os “fatos” emergem, ignorando a metafísica que ela mesmo produz. Nesse sentido, a importância do trabalho merleau-pontiano de retomar as descobertas científicas é a de sinalizar esse fundo de imbricação entre o sentido empírico e o transcendental na experiência.

pretende ter o poder de dizimar dos fenômenos qualquer manifestação que deixe vestígios de ambiguidade e de subjetividade, como se os fenômenos fossem somente atributos exatos, completamente mesuráveis e portadores de um sentido unívoco e universal.

De acordo com este curso ministrado por Merleau-Ponty na Sorbonne, a temática da linguagem na concepção filosófica cartesiana não é sequer considerada um problema filosófico por excelência<sup>213</sup>, sendo o papel da linguagem meramente “técnico”, análogo a um instrumento de tradução do pensamento. Assim, a linguagem é tomada como um objeto à consciência, ela mantém com a consciência uma relação de exterioridade, na qual a consciência é um “ser único” e a linguagem, ausente de um “poder próprio”, apenas concerne à “ordem das coisas”. Neste sentido, na leitura de Merleau-Ponty não há uma ligação estreita entre a linguagem e a consciência em Descartes, pois a linguagem somente reveste o pensamento, a linguagem permanece sendo exterior ao pensamento, de modo que não o toca efetivamente. Não havendo uma “força de comunicação efetiva”<sup>214</sup> da linguagem com aquilo que se pensou, as palavras somente dão a oportunidade da consciência se lembrar daquilo que ela já sabia. Por ser uma vestimenta da consciência, o sentido proveniente desta linguagem é construído, assim como é construído ou convencionado o elo entre o sentido da palavra e a sua forma verbal, escrita ou sonora. Para suprir este viés accidental da palavra, a melhor concepção de linguagem que se procura estabelecer é uma linguagem de caráter universal, neutro, que assegure uma maior assertiva ou menos equívocos possíveis, como é o caso da linguagem algorítmica.

Nessa perspectiva, a filosofia cartesiana aproxima-se das ciências positivas na medida em que ambas compreendem a linguagem como objeto externo ao pensamento. Contudo, esta concepção de linguagem difere radicalmente da maneira como a psicologia (influenciada pela *Gestalttheorie*) e a literatura clássica entendem a experiência com a língua. As contribuições da teoria da forma e da experiência literária apontam para um “poder significante da linguagem”, em que a palavra por si mesma exprime seu sentido<sup>215</sup>. Desta feita, a palavra

<sup>213</sup> Dois anos após ter ministrado sua primeira aula na Sorbonne, Merleau-Ponty inaugura sua fala no primeiro colóquio internacional de fenomenologia em Bruxelas reafirmando a marginalidade com que vinha sofrendo a temática da linguagem ao longo da história da filosofia, conforme expressa o fenomenólogo francês, “na tradição filosófica, o problema da linguagem não pertence à filosofia primeira” (FL, 1980, p.129). Na medida em que o pensamento da tradição compreendia o papel da linguagem como mera tradução de um pensamento, a linguagem não era capaz de apreender verdadeiramente o Ser. Como bem observa Chauvi em nota à tradução dessa comunicação feita por Merleau-Ponty, “o caráter meramente externo e instrumental (e em geral malvisto) da linguagem impedia a apreensão de seu ser próprio pela metafísica. Os filósofos, aliás, sempre desconfiaram da linguagem como veículo de erro e traição do verdadeiro pensamento” (FL, 1980, p.129).

<sup>214</sup> PPC (2006, p.2).

<sup>215</sup> Esta afirmação merleau-pontiana de que a palavra por si mesma porta consigo seu sentido, é encontrada desde a *Fenomenologia da percepção*, embora encontramos nessa obra de 1945 um pensamento acerca da linguagem que necessitava inevitavelmente passar por um *cogito* tácito a fim de que a clareza da fala se

resiste a distinção positiva de signo e de significação, recusando, com isso, converter-se em objeto predeterminado a uma consciência e tampouco deixando ser reduzida a uma relação puramente empírica e fisiológica, na qual se poderia explicar sua origem como sendo fruto de uma determinação feita por impulsos neurológicos.

As pesquisas de Kurt Goldstein, baseadas na *Gestalttheorie*, foram feitas a partir do estudo neurológico de pacientes que sofreram lesão cerebral na primeira guerra mundial. Esses estudos foram citados por Merleau-Ponty com o fim de apontar para um novo entendimento de organismo, descrevendo-o como um fenômeno global e consequentemente proporcionando um novo enfrentamento ao problema da afasia<sup>216</sup>. Anteriormente, na óptica da psicologia positivista a afasia era compreendida como uma “perda da imagem das palavras”, como se o centro nervoso que era o responsável pelo armazenamento da imagem da palavra perdesse a sua faculdade de armazenar, impedindo, com isso, a expressão através da fala. Neste raciocínio, a linguagem ficaria sendo compreendida como o resultado composto de engramas cerebrais – complexo proteico que hipoteticamente armazenaria a memória, que fixaria uma lembrança –, ou seja, a memória na linguagem permaneceria circunscrita exclusivamente aos aspectos de funções fisiológicas. Contudo, qual é o sentido que as análises acerca da doença, neste caso da afasia, pode nos revelar?

Na visão do fenomenólogo francês, o trabalho de Goldstein com os afásicos indica uma outra concepção de linguagem e uma nova relação da palavra com o sentido que ela veicula, feita por meio de uma “apreensão evidentemente indireta, uma vez que uma apreensão direta a *objetivaria* e torná-la-ia, por isso mesmo, mera significação”<sup>217</sup>. Através de suas pesquisas o neuropsicólogo reconhece uma presença do sentido na palavra, bem como ele atribui a linguagem um funcionamento mais global. Para Goldstein há dois tipos de palavra, assim como uma dupla função da linguagem. Com relação à palavra, a primeira seria vazia de sentido (*Sinnlos*), ao passo que a segunda seria plena de sentido (*Sinnvoll*). No que

---

estabelecesse. Nesse curso da Sorbonne ministrado por Merleau-Ponty a questão da linguagem sofre uma mudança, pois não se tem mais o recuo a uma particularidade, não se tem mais a postulação de um *cogito* tácito, uma vez que a linguagem passa a ser pensada conforme a apropriação merleau-pontiana da estrutura linguística de Saussure, a saber, através da capacidade diacrítica da língua de instaurar seus sentidos pela diferença estabelecida entre os próprios termos envolvidos numa cadeia expressiva. Desse modo, não há uma positividade prévia dos signos, como se os signos pudessem ser tomados por si mesmo e isso implicasse seguramente numa remissão a significações predeterminadas, o que há no jogo linguístico são diferenças que instauram os termos envolvidos. As significações emergem da diferença instaurada pelo arranjo dos signos numa cadeia linguística, assim, o sentido surge de viés, ele advém de uma lateralidade encontrada na operação linguística, e não frontalmente, como uma espécie de tradução direta de um sentido anteriormente definido.

<sup>216</sup> De modo geral, a análise clínica da afasia define esse fenômeno, segundo Merleau-Ponty, como “perda da fala não ligada a um distúrbio da fala” (PPC, 2006, p.53). Essa temática da afasia foi abordada de maneira mais detalhada na descrição feita no capítulo anterior da tese.

<sup>217</sup> Moutinho (2006, p.172).

tange a linguagem, haveria uma linguagem concreta, na qual a função é de agenciar situações efetivas; e haveria uma linguagem categorial que toma a palavra em si como um fenômeno abstrato. Tendo em vista essa dualidade da palavra e da linguagem, o que o neurocientista quer mostrar é que a afasia não é “nem a perda da palavra nem a perda da ideia, mas perda daquilo que torna a palavra apropriada a exprimir”<sup>218</sup>, ou aquilo que torna a palavra própria a designar. Para o afásico a linguagem deixou de ser viva, ela perdeu a inflexão pessoal e sua capacidade de improvisar. Como é o caso do exemplo citado por Merleau-Ponty do doente que sabe de cor a tabuada, mas não sabe empregá-la quando solicitado a realizar uma operação de multiplicação.

Goldstein também examinou alguns casos de afásicos cujo transtorno se associava a outra perturbação, a saber, a uma incapacidade de classificação dos objetos percebidos. Como por exemplo, em casos de dondes que, dado diversos novelos de lã de diferentes cores, não conseguem catalogá-las tomando uma cor como referência para agrupar as diferentes gradações dessa mesma cor. Isso ocorre porque o doente tem apenas “uma experiência concreta de adequação ou de inadequação”<sup>219</sup>, ele é incapaz realizar uma operação abstrata de considerar um objeto como representante de uma categoria, como por exemplo, a cor vermelha. No entanto, o doente é capaz de reconhecer a cor quando há um objeto que possa ser caracterizado pela presença dessa cor, por exemplo, “vermelho-cereja”. Segundo Merleau-Ponty “é através da consciência concreta da cereja que o doente encontra a denominação abstrata: o vermelho”<sup>220</sup>. A mesma relação concreta com as palavras é observada em crianças de até 6 ou 7 anos. A noção de signo tal como é compreendida por um adulto, como uma convenção cultural, não é compartilhada (ou entendida) dessa mesma forma pelas crianças. O signo é uma “propriedade”, uma qualidade do objeto que participa ativamente da sua significação. Sendo assim, tanto no doente quanto na criança a linguagem não opera por conceitos, não faz generalizações. A criança possui apenas uma “visão sincrética” da situação, o que a permite fazer combinações de coisas de ordens diversas, no sentido de que uma mesma palavra possa designar todo um conjunto de coisas referentes a uma situação semelhante. A esse fenômeno da palavra “coisa”, dotada de uma significação concreta, na qual a palavra é estritamente encarnada no objeto, Goldstein vai detectá-lo como ausência ou perda da função categorial. Algumas operações podem ser prejudicadas quando se tem um problema na função categorial, exemplos dessas dificuldades são: 1) pode-se chegar a uma incapacidade de sair do plano do real/atual e conceber um futuro, uma ordem de possíveis,

---

<sup>218</sup> PPC (2006, p.3).

<sup>219</sup> PPC (2006, p.54).

<sup>220</sup> PPC (2006, p.54).

virtuais; 2) tampouco há capacidade de considerar um mesmo problema sob ângulos diferentes; 3) nem mesmo conseguir executar uma tarefa mental ou verbal quando solicitado; e, 4) também pode ser prejudicada a habilidade de se estabelecer uma diferença entre o “eu” e o mundo que o cerca exteriormente.

Como a atitude categorial está intimamente ligada a uma outra noção que Goldstein introduz denominada de “instrumentos linguísticos”, a perda ou ausência de uma dessas funções é verificada como a redução ou a perda da outra. Esta interseção apontada pelo neuropsicólogo, ao invés de dar prosseguimento a partilha clássica cartesiana entre o físico e o mental (espiritual), ela pretende salientar a imbricação destes campos, apontando para uma relação entre o pensamento e a linguagem, entre o sentido e a palavra que são anteriores a bipartição. O conceito de *Innere Sprachform* que Goldstein retira de Humboldt vem selar essa união do pensamento na linguagem, da palavra no seu poder de significação. É preciso, então, compreender como o pensamento habita a linguagem e como o sentido habita a palavra por meio desta noção de *Innere Sprachform*. Essa noção em nada tem haver com a ideia de linguagem interior, formada por imagens verbais evocadas por um sujeito. O interior não diz respeito ao âmago do sujeito, mas sim a um interior situacional, a um mundo cultural em que os sujeitos habitam, pois cada língua tem especificidades na sua maneira de ser expressa, tem diferentes estruturas gramaticais, diferentes “arquitetônicas”<sup>221</sup> na forma de se exprimir no tempo e espacialmente.

A *Innere Sprachform* seria uma “espécie de pensamento na linguagem, não explícito, que constitui o *estilo*”<sup>222</sup> de um indivíduo. É como se houvesse, dentro de um leque de possibilidades (de atitudes, de movimentos) que um indivíduo possa ter, uma certa “organização fundamental”<sup>223</sup> do comportamento do indivíduo, um tipo de preferência dentre todas as demais posturas que este organismo fosse capaz de adotar, uma espécie de

---

<sup>221</sup> Este termo faz referência a expressão “arquitetônica própria” retirado de Gustave Guillaume, citado por Merleau-Ponty em PPC (2006, p. 68).

<sup>222</sup> PPC (2006, p. 59).

<sup>223</sup> Quando Merleau-Ponty fala de uma organização fundamental, longe de entendermos essa expressão como uma referência a significações prontas ou previamente definidas natural ou culturalmente por meio de uma apreensão direta do mundo sensível, devemos compreendê-la como uma organização indireta advinda de um fundo perceptivo, silencioso, a qual se estende inerentemente a linguagem; como uma espécie de atualização de certos parâmetros de manifestações de arranjos no campo fenomenal os quais são saturados pela enformação cultural. De acordo com o fenomenólogo “a palavra não escolhe somente um signo para uma significação já definida, como se vai procurar um martelo para pregar um prego ou um alicate para arrancá-lo. Tateia em torno de uma intenção de significar que não se guia por um texto, o qual justamente está em vias de se escrever. Se quisermos fazer-lhes justiça, teremos de evocar algumas daquelas que poderiam estar em seu lugar, e foram rejeitadas, sentir como teriam atingido e agitado de outro modo a cadeia da linguagem, a que ponto esta palavra era realmente a única possível, se essa significação devia vir ao mundo...Enfim, temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, ou ainda pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam” (S, 1991, p.47).

“enformação” cultural, mas que advém do horizonte da percepção. A sistematização de certas posturas e a elaboração de certas expressões languageiras dentro de uma comunidade linguística denotam uma visão compartilhada pelos sujeitos envolvidos naquela cultura, se referindo a maneira como as pessoas vivenciam um mundo comum. Segundo Merleau-Ponty a “*innere Sprachform*” é um paisagem mental comum a todos os membros de uma comunidade linguística, pela qual é possível a coexistência de uns com outros através de uma situação cultural<sup>224</sup>. Nesse sentido, a compreensão do pensamento de outrem e a própria expressão do indivíduo estão atravessados por uma arquitetônica situacional, por uma maneira de experienciar o mundo, a qual se encontra intimamente ligada ao meio cultural e linguístico em que os indivíduos emergem.

Na comunidade linguística, a palavra tem um “valor situacional”, que não é mero índice de um pensamento. A palavra além de ser “pregnante de significação”, ela tem o seu sentido veiculado a toda instituição da linguagem, pois é impossível fixar a palavra numa função gramatical totalmente definida, uma vez que a palavra se define pelo seu uso, o sentido que emana dela e sua função gramatical (conceitual, substantiva, pronominal, etc.) varia conforme seu emprego. O que faz a palavra exprimir um sentido é a relação que ela estabelece com as demais palavras envolvidas, a forma como a palavra se diferencia das outras. A palavra significa não porque há uma semelhança entre a palavra e a coisa designada por ela, tampouco porque ela possuiria características internas que revelasse algo outrora oculto, mas sim na medida em que ela se diferencia das outras palavras instituídas na linguagem. Desta feita, o sentido que as palavras adquirem não são fixos e permanentes, assim como as significações de uma língua, elas se encontram em transformação, em estado nascente. Daí a impossibilidade de se estabelecer uma unidade da linguagem fixando previamente um sistema de categorias universais para as diversas línguas. Se é possível falar em uma unidade das línguas, tal esforço só pode ser compreendido como uma “unidade na ordem da existência, e não na ordem da essência”<sup>225</sup>. Esse mesmo sentido unívoco estabelecido para as línguas vale para as palavras, na medida em que só é possível estabelecer uma unidade das palavras dentro do contexto em que elas são expressas numa frase. Os múltiplos sentidos existentes nas palavras e nas línguas só atingem uma univocidade na medida em que eles se encontram situados, contextualizados na interação com os demais termos expressos.

A unidade encontrada na pluralidade de sentidos que as palavras podem ter só é possível através do contexto<sup>226</sup> em que elas emergem, ou seja, o sentido não é dado

---

<sup>224</sup> PPC (2006, p. 60).

<sup>225</sup> PPC (2006, p. 68).

<sup>226</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PPC, 2006, p. 71) “a ‘polirresia’ das palavras é tal que se pode dizer que

previamente. É na interação das palavras entre elas que surge um sentido compatível a essas relações. A mesma coisa acontece na percepção. O campo perceptivo dispõe de diversos elementos de inumeráveis valores, por exemplo, o valor cromático, temporal, espacial, significativo, afetivo, etc; e o corpo ao perceber não concebe de antemão a configuração plena do conjunto, na verdade ela é construída como um horizonte presuntivo no momento da percepção. A unidade dos múltiplos sentidos ofertados no mundo se estabelece no momento da percepção corporal como uma “síntese prática”<sup>227</sup>. Conforme a simetria operacional sugerida pelo fenomenólogo entre linguagem e percepção, Merleau-Ponty afirma que “a linguagem funciona em relação ao pensamento como o corpo em relação à percepção”<sup>228</sup>, não há um pensamento puro que anteceda a linguagem, assim como não há uma percepção pura que transcenda em absoluto o corpo. A linguagem habita o pensamento, ela é o corpo desse pensamento, de forma a poder equivaler o que se afirma na relação entre linguagem e pensamento com o que se afirma da vida corporal e sua relação com a percepção. Tanto a linguagem quanto o corpo possuem uma “lógica espontânea”, cuja as leis de equilíbrio emergem das relações estabelecidas na comunidade onde habitam, sem que para isso os sujeitos voluntariamente (ou necessariamente) se apercebam. Assim, há uma estrutura dinâmica na qual a linguagem e o corpo possuem uma potência que se concretiza por meio da expressão (verbal ou corpórea); ambos são vistos como potência, pois estão sempre extravasando seus próprios limites, não fixando uma realidade objetiva ou predeterminada, a qual imobilizaria rigorosamente suas fronteiras espaço-temporais.

Frisar esse caráter dinâmico da linguagem e do corpo é considerar a contingência que os permeia, é atentar para o aporte situacional e histórico dessas operações. Desse modo, conforme Merleau-Ponty, é preciso também levar em conta “a história como um curso contingente e lógico das coisas, em que os fenômenos podem esboçar-se e depois ser sistematizados pelos atos de vida social ou de pensamento”<sup>229</sup>. Ao afirmar isso, o fenomenólogo não se preocupa em estabelecer uma origem para a linguagem, tal como uma busca por postular uma causa primeira à linguagem, tendo em vista que esta prática, no melhor dos casos, seria apenas hipotética e não acrescentaria nada para além das próprias condições que a linguagem tem de se realizar. Nem mesmo alguns linguistas se preocupam em traçar a origem da linguagem<sup>230</sup>, uma das razões para tal impedimento é o hiato

---

numa frase não é a palavra que tem sentido unívoco, mas sim a palavra situada no contexto”.

<sup>227</sup> Conforme Merleau-Ponty, a “síntese que conduz do dado ao que não é atualmente dado não é uma síntese intelectual que põe livremente o objeto total, é como uma síntese prática”(PrP, 1990, p.45).

<sup>228</sup> PPC (2006, p. 71).

<sup>229</sup> PPC (2006, p. 62).

<sup>230</sup> Sobre essa impossibilidade de precisar a origem de uma língua, Merleau-Ponty (PPC, 2006, p.73) afirma

apresentado entre as maneiras naturais de se exprimir e a linguagem. Se essa lacuna fosse preenchida, a linguagem seria reduzida a modos de expressão, a significações muito mais estreitas do que ela admite em seu potencial. Na verdade, diferentemente das concepções que tomam a linguagem como um objeto exterior ou diferentemente das concepções que tentam retrair uma origem da linguagem, o que o filósofo francês quer é, situando-se dentro da linguagem, elucidar na experiência desta seu sentido latente, enfatizando que há uma “marcha da linguagem”, uma relação dinâmica a qual articula formas mais expressivas e complexas a partir de sentidos menos expressivos ou em desuso, sentidos já sedimentados dentro de uma comunidade linguística. Contudo, essa espécie de evolucionismo da língua não tenderiam a compreensão da linguagem por seu fim? Com isso, a língua teria uma finalidade previamente definida?

A resposta é negativa, uma vez que essa marcha da linguagem não é a expressão de uma lei universal, pois as leis da linguísticas não são leis necessárias incondicionalmente, elas são válidas apenas dentro de um período histórico determinado, dentro de uma certa estrutura (histórica) da língua. Não é somente cultura, mas também não é apenas natureza, de acordo com a citação indireta de Brunschvicg, Merleau-Ponty insinua que “toda lei está vinculada a certo coeficiente de fato. (...) Isso se aplica ainda mais à linguística, cujas leis são afetadas por um coeficiente de facilidade”<sup>231</sup>. Por exemplo, no estudo da fonética é possível perceber que alguns sons utilizados numa língua são mais ricos, no sentido de terem pronúncias mais variadas, do que os sons emitidos naturalmente pelo aparelho fonador. Com isso, é possível visualizar o peso cultural, situacional que o fenômeno fonético adquire, já que por mais que existam sons naturalmente emitidos pelo aparato fonador há sons também que ultrapassam a necessidade fonética no interior de uma língua e promovem a criação de novos fonemas. Dessa constatação decorre a assertiva merleau-pontiana de que “o fenômeno sonoro, na linguagem, é uma ordem transnatural”, ou seja, o fenômeno sonoro se baseia num fundo natural, num fundo perceptivo, na medida em que ele ultrapassa a ideia de uma Natureza pura e é atravessado por uma ordem cultural.

Assim como não é possível traçar uma lei universal que abarque todo o campo da linguagem, estabelecendo uma gramática universal válida e necessária para todas as línguas, uma vez que a linguagem está sempre situada temporalmente e culturalmente, da mesma forma, não é possível fazer um inventário de todas as palavras contidas numa língua, pois há

---

que: “não se pode datar com exatidão o aparecimento do francês, ainda que, ao termo de determinado tempo de evolução, se veja emergir certa 'arquitetônica'”. Retrospectivamente é possível identificar o francês e apontar sua diferença estrutural do latim, mas isso não significa que é possível delimitar onde começa um e onde termina outro, nem mesmo reduzir o conjunto das propriedades distintivas do francês ao latim.

<sup>231</sup> PPC (2006, p. 65).



mutações de sentido que nenhum exame, por mais minucioso que seja, pode abarcar. Tais mutações são necessárias na medida em que se assumem, dentro de um contexto de ação, que as palavras adquirem um sentido por relação as demais significações que são sustentadas numa mesma frase. Assim, a palavra se escora em todas as outras palavras de uma frase para garantir seu sentido unívoco, atentando para o fato de que esta univocidade se dá numa relação de “equilíbrio instável”. Esse estado de equilíbrio, de conservação de apenas uma significação, é mantido ainda que provocado por forças opostas, que são as diferenças de sentidos possíveis, com isso, as novas palavras surgem bruscamente e os novos sentidos para uma mesma palavra também. Conforme Merleau-Ponty “certas palavras só surgem em nós quando precisamos delas, assim como a faísca não está contida na pedra, mas se forma em contato com o metal que a atrita”<sup>232</sup>. Por si só as palavras carecem de positividade, necessitando da relação entre elas para que as significações se estabeleçam. Dessa maneira, as palavras adquirem sentidos no momento da operação expressiva. A expressão é essa faísca que manifesta e faz surgir inúmeros sentidos de linguagem. Merleau-Ponty compara a linguagem a um piano, no sentido em que a sua execução promove um número ilimitado de melodias, de interpretações, de significações. Para tocá-lo é necessário dispor de um modo de global de expressão capaz de converter as partituras (notas escritas) em notas musicais, e as notas musicais em melodias. Esse saber aponta para um poder geral de expressão, que no caso do pianista consiste em “traduzir” notas escritas em música, ou acordes musicais em melodias. Tal funcionamento equivale ao modo de expressão da linguagem, pois não é preciso possuir de antemão um certo número de signos puros dos quais cada um abarque uma série limitada de significações para poder falar, e sim dispor de uma certa “modulação de um poder de expressão total que temos em comum”<sup>233</sup>.

Essas considerações feitas acerca da linguagem foram observadas também, segundo Merleau-Ponty, no *Cours de linguistique générale* de Saussure. Para o linguista, a língua é em sua essência diacrítica<sup>234</sup>, ou seja, a palavra por si só não porta um sentido, esse sentido advém da diferença dos termos empregados na comunicação. Seguindo esse raciocínio, Merleau-Ponty afirma que: “cada fenômeno linguístico é diferenciação de um movimento global de comunicação. Numa língua, diz Saussure, tudo é negativo, existem apenas diferenças sem termos positivos. O lado significado reduz-se a diferenças conceituais; o lado significante, a

---

<sup>232</sup> PPC (2006, p.72).

<sup>233</sup> PPC (2006, p.75).

<sup>234</sup> Conforme Saussure encontramos uma operação da linguagem denominada de movimento diacrítico, que consiste na relação “entre termos sucessivos que se substituem uns aos outros no tempo. Com efeito, a imobilidade absoluta não existe; todas as partes da língua são submetidas à mudança” (Saussure, 2005, p. 193).

diferenças fônicas”<sup>235</sup>. Para melhor exprimir essas diferenças que as palavras marcam, Saussure se refere a utilização do termo “valor” no lugar de “significação”. No sentido de que a linguagem assim como uma moeda pode mudar de valor indefinidamente, há uma multiplicidade de usos possíveis tanto da moeda quanto da palavra. A palavra que originalmente foi cunhada para ter uma certa identidade, ao longo do tempo, pode chegar até a perder completamente seu sentido original obtendo um novo sentido conforme a convenção adotada. Desse modo, o sentido de uma palavra nunca é localizado pontualmente como algo positivo, ele jamais é fixo, o sentido de uma palavra diz respeito a uma conjuntura, a uma configuração total, que exprime a cultura a qual certa comunidade linguística habita. Com isso, a linguagem deixa de ser entendida tal como uma entidade abstrata, cabalmente ordenada, e passa a ser compreendida como um fenômeno vivo, experienciada e compartilhada por uma comunidade de sujeitos falantes, que não têm a posse sobre a linguagem, como se poderia pensar de um objeto completamente constituído por esses sujeitos, e no entanto a linguagem não deixa de provocar deslocamentos, de operar nesses sujeitos sentidos anteriormente não cogitados por eles mesmos. De modo que não se pode mais afirmar que os sujeitos de uma comunidade linguística constituem inteiramente uma língua, pois há na estrutura languageira operações que descentram esse papel hegemônico de uma subjetividade e provocam novos sentidos a partir da interação dos sujeitos envolvidos.

A linguagem na medida que estabelece as relações entre o indivíduo e o social aponta para um problema importante à filosofia, a saber, o problema da intersubjetividade. Nos escritos de Saussure, tal relação entre o indivíduo e o coletivo proporcionada pela linguagem, impede que tomem o indivíduo apenas como sujeito ou tampouco que o considerem como objeto da história, na verdade, ele não é somente sujeito e nem é só objeto, é um e outro concomitantemente, ou seja, sem romper a tensão entre esses termos. De acordo com Merleau-Ponty, “cada sujeito falante encontra-se reintegrado na coletividade dos sujeitos falantes. É a *vontade global* de comunicar-se com o *alter ego* que funda o positivo do fenômeno linguístico, que, considerado instante por instante, é sempre negativo diacrítico: ele cunha uma possibilidade de comunicar-se que constitui a própria essência do sujeito falante”<sup>236</sup>. A mesma estrutura diacrítica que pode ser observada entre o indivíduo falante e a comunidade linguística é verificada também entre as palavras e os sentido que elas distinguem. Conforme essa lógica, no fenômeno linguístico, não é possível confinar a palavra a apenas um significado, como se a ela fosse concedida uma positividade, cuja significação ou

---

<sup>235</sup> PPC (2006, p.75).

<sup>236</sup> PPC (2006, p.77).

sentido fosse definido a partir de uma materialidade. A língua excede a mera função de nomenclatura, ela vai além da simples justaposição entre signos e significados. Por si só os signos, as palavras, não tem sentido. O sentido emerge da coexistência de uma pluralidade de signos, da relação com o todo estabelecido na cadeia verbal. Daí segue a afirmação merleau-pontiana de que “as palavras são sistemas de poder solidários entre si (...) [de forma que], não há significado de uma palavra, mas de todas as palavras, umas em relação às outras”<sup>237</sup>. Nesse novo arranjo estabelecido para o tratamento da linguagem, os signos não remetem mais a uma significação positiva, a palavra por si só não veicula um sentido (positivo), pois quando há apenas a diferença entre os signos envolvidos, a necessidade de uma positividade da significação desaparece, para que os sentidos se manifestem.

No fenômeno linguístico, conforme descrito anteriormente, as palavras tomadas isoladamente (uma a uma) não teriam sentido. Quando se passa à análise das relações entre o sistema expressivo e os sujeitos falantes pode-se perceber que as palavras por si só, sem relação com o pensamento, não passaria de um caos sonoro. Assim como o pensamento depurado, ou seja, o pensamento sem as palavras não passaria de uma confusão sem sentido. Saussure atribui à língua a função de relacionar essas duas “realidades amorfas”, articulando pensamento e linguagem, de forma a compreendê-las como “dois momentos de uma única e mesma realidade”<sup>238</sup>. Com isso, a linguagem não é entendida como “materialização do pensamento” e nem mesmo o pensamento é tido como “espiritualização da linguagem”; nem só matéria, nem puro espírito, uma vez que Saussure aponta para uma outra concepção formada a partir da tensão dessas duas realidades (espírito e matéria) sem dissolução dos opostos. Apesar de Saussure sustentar a tensão entre linguagem e pensamento a ponto de conduzir para uma nova elaboração da relação entre sujeito e objeto, espírito e matéria, o linguista não generaliza sua descoberta para outros campos, como por exemplo, o da filosofia da história.

Na filosofia da história há duas grandes correntes interpretativas. De acordo com a leitura feita por Merleau-Ponty, a primeira, concebe a história como contingência, como uma justaposição de casos ao acaso. Já a segunda, compreende a história como necessária, como expressão de uma finalidade inscrita nas leis que conduzem a história. Contudo, a história não é fruto do absoluto acaso, nem mesmo da providência divina, ela não “conduz a uma história universal fechada, a um sistema completo de todas as combinações humanas possíveis (...), mas a um quadro de diversas possibilidades complexas, sempre ligadas à circunstâncias

---

<sup>237</sup> PPC (2006, p.77).

<sup>238</sup> PPC (2006, p.78).

locais, carregadas de um coeficiente de facticidade, do qual não se pode dizer que uma seja *mais verdadeira* que a outra”<sup>239</sup>. Mantendo essa ideia em vista, o que Saussure já sinalizava era uma nova relação entre acaso e razão, entre linguagem e pensamento, a qual Merleau-Ponty estende também à história. A história não mais entendida como fruto de uma subjetividade, mas sim com autonomia suficiente para se efetivar independentemente da atividade subjetiva. De forma que ao tratar de um princípio de ordem, de autoprodução anterior a atividade de uma subjetividade, isso não impossibilita a interferência do acaso na história, na verdade, a razão histórica não suprime a contingência dos acontecimentos, ela assume a imprevisibilidade histórica, os seus acasos, transformando-os.

Assim, a história converte o “fortuito em sistema”, recusando-se ao mesmo tempo que a história seja puro produto do acaso, bem como não permite que ela reduza seu papel à mera descrição de uma natureza humana previamente determinada. Desse modo, a história não é movida por uma mão oculta que interfere na vida dos indivíduos, como uma espécie de lei tácita a qual os indivíduos precisam se submeter, e, tampouco se compreende a história como sendo feita de fatos exclusivamente fortuitos. O que Saussure entreviu, segundo a concepção do fenomenólogo, é que o entrelaçamento entre o acaso e a ordem, entre o racional e o fortuito, que esta imbricação também se manifesta na concepção de história da língua, pois “assim como o motor da língua é a vontade de comunicar-se ('somos lançados na língua'<sup>240</sup>, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e reconhecer-se”<sup>241</sup>. A história como instituição, não se deixa dominar pela ideia clássica de constituição do seu sentido por uma consciência, “o pensamento não acessa um horizonte histórico, a uma outra 'ferramenta mental' (L. Febvre) senão por autocrítica de seus sentidos categóricos, por penetração lateral, e não por uma ubiquidade de princípio”<sup>242</sup>. Há uma construção da história pelos indivíduos no mesmo sentido que esses sujeitos constituem e são constituídos por meio de uma comunidade linguística a qual pertencem, retomando os acontecimentos sem eliminar o acaso que os permeia para convertê-los em sistema.

---

<sup>239</sup> RC (1968, p.65).

<sup>240</sup> A experiência da língua é simultaneamente ancestralidade (ou história partilhada) e experiência singular. Assim como o pensamento entendido como um gesto linguístico é ao mesmo tempo íntimo e público (partilhável).

<sup>241</sup> PPC (2006, p.80).

<sup>242</sup> RC (1968, p.64).

## II.II – O algoritmo e o mistério da linguagem

A relação entre signo e significação na linguagem, segundo Merleau-Ponty, não se estabelece apenas por hábito ou por convenção. Se o elo entre essas partes fosse somente uma construção convencionada pela cultura seria possível circunscrever todas as articulações realizáveis através de uma língua, catalogando, assim, um imenso inventário de toda a linguagem. Todavia, ao se aproximar da linguagem pensando-a como uma gigantesca “tabuada” aritmética, cujo repertório de correlações entre signo e significação se encontra estabelecido antecipadamente, perde-se todo o “vigor da razão”<sup>243</sup>, perde-se toda uma “vida sub-linguística”, uma potência de significação que excede qualquer espírito/Razão sistematizadora. Tendo em vista que a linguagem não se reduz a pura convenção cultural, é possível afirmar que existe uma linguagem nas formas matemáticas? A matemática operando através de uma linguagem algoritma, parece atribuir pseudocódigos, os quais possuem seus sentidos fixos e estabelecidos previamente por essa ciência. Nesse sentido, em que medida que é possível falar de linguagem na matemática, quando esta não parece abrir espaço para um sentido criador? Os estudiosos em linguística, sobretudo os especialistas em fonologia, notaram que a língua possui uma potência de diferenciação na relação dos fonemas com as palavras, na união dos signos e das significações e no encadeamento das palavras numa cadeia verbal e/ou escrita. Esta capacidade de se diferenciar pode levar a crer que a linguagem só fala de si mesmo, tamanha é a sua autonomia que se supõe que a linguagem se encontra “obsedada por si própria” ou num “monólogo interior”<sup>244</sup>. Contudo, o mistério da linguagem consiste

<sup>243</sup> O vigor da razão, para Merleau-Ponty “está ligado ao renascimento de um sentido filosófico, que, certamente, justifica a expressão científica do mundo, porém em sua ordem, em seu lugar no todo do mundo humano” (S, 1991, p.219).

<sup>244</sup> Com relação a ideia da linguagem como um monólogo interior, vemos a explicitação dessa vertente de pensamento no artigo de Murta e Falabretti (2015, p.83-84), o qual cita a análise lacaniana acerca da cibernética. “Segundo Jacques Lacan, a cibernética procede por um movimento de encontrar a linguagem humana funcionando praticamente só, pois ela demonstra que a máquina encarna a atividade simbólica mais radical no homem (Lacan, 1978). Pela ação da realimentação, a mensagem se processa no interior da máquina como abertura e fechamento articulados, do mesmo modo como acontece com as oposições fundamentais do registro simbólico. A cadeia de combinações possíveis de 0 e 1 seguem uma ordem que subsiste em seu rigor, independentemente do sujeito. Assim, como não há sujeito nessa operação, o simbólico se encarna no real da combinação de 0 e 1. Os nossos mecanismos simbólicos são os mesmos da máquina. Nas palavras de Lacan: 'é necessário que isso funcione no real e independentemente de toda subjetividade' (Lacan, 1978, p. 342). Assim, para a psicanálise de orientação lacaniana, a proposição do homem-máquina ocidental é uma forma de encontro com o real do corpo”. Contudo, Merleau-Ponty traz uma outra interpretação do sentido da linguagem operado no interior da máquina, segundo o fenomenólogo francês, “podem-se estudar no âmbito de uma obra as combinações possíveis de signos e espaçar assim o ganho de informações contidas no livro. Mas para isso é preciso admitir outras hipóteses: é preciso que o ganho não seja nulo e, portanto, que a combinação de signos seja inteligível. É preciso levar em conta o sujeito. O conteúdo da informação dependerá das estruturas intelectuais do sujeito. Enfim, deve-se ter em conta o assunto tratado. A partir desse momento, a previsão do rendimento é fútil. O verdadeiro rendimento não depende das combinações formais de signos mas da capacidade desses signos de evocar ou não um significante. Entre as diversas combinações possíveis realizadas, há diferenças que dependem da capacidade

justamente em não se encerrar em suas relações entre signos e significações, e sim “como que por acréscimo, abrir-nos a uma significação”<sup>245</sup>. Com isso, a linguagem escava no homem novas significações no instante mesmo em que ele se põe a falar ou a pensar; ele não pensa na linguagem antes de empregá-la, a utilização que ele faz das palavras já se dá desde o próprio fluxo do pensamento, o qual já é linguagem. A linguagem não é algo totalmente exterior ao pensamento a ponto de se deixar fixar plenamente por uma gramática universal, tal como se cataloga objetos exteriores. Pelo fato da linguagem sempre solicitar novos arranjos de sentido, essas novas configurações impedem um puro silêncio, dificultando que a linguagem coincida consigo mesma, encerrando-se em si, uma vez que a resposta a essas requisições da linguagem se organiza por meio das palavras, do pensamento ou na presença de outrem.

A plasticidade da linguagem se encontra na sua capacidade de se metamorfosear: as palavras em pensamento, os pensamento em palavras. Assim, o papel deixado à linguagem não é de mera designação de objetos, de acordo com o escritor Jean Paulhan, citado por Merleau-Ponty, a capacidade de se metamorfosear ultrapassa qualquer resquício de apreensão direta, pois na metamorfose “as palavras cessam de ser acessíveis a nossos sentidos e perdem seu peso, seu ruído, e suas linha, seu espaço (para se tornarem pensamentos). Mas o pensamento, por seu lado, renuncia (para se tornar palavras) à sua rapidez ou à sua lentidão, à sua surpresa, à sua invisibilidade, a seu tempo, à sua consciência interior que dele tomávamos”<sup>246</sup>. Desse modo, o mistério envolvido na linguagem é expresso por uma potência de diferenciação<sup>247</sup>, que embora se estabeleça nos termos de uma estrutura linguística, não se destaca totalmente a ponto de gozar de uma autonomia plena, apartada do fundo sob o qual ela se manifesta e pelo qual ela solicita para ir além do arranjo dado, instaurando novas articulações de sentido. O mistério pode também ser compreendido como manifestação da irreducibilidade da linguagem à simples circunscrição objetiva de sua potência expressiva,

---

estilística do autor, capacidade que condiciona sua potência de informar. Ora, os ciberneticistas nunca estudam essa relação do significante com o significado. O problema para eles é de tradução (e, ainda assim, atendo-se apenas a aparências). Codifica-se a mensagem e esta é a operação fundamental. Mas como a informação está na primeira mensagem? É isso que não se diz. Falar não é codificar. Será preciso chegar sempre ao momento em que a mensagem tem uma relação com o que ela quer dizer. A enumeração das combinações possíveis em nada ajuda a entender o próprio ato pelo qual a linguagem adquire um sentido” (N, 2000, p.265-266 ou N, 1994, p.215-216). Por fim, Merleau-Ponty conclui que “os ciberneticistas abordam a língua como uma coisa da natureza: precisam, pois, balizar a distribuição dos elementos de que se dispõe, sem tentar reconstruí-la do interior” (N, 2000, p.267 ou N, 1994, p.217).

<sup>245</sup> PM (2002, p. 147) ou Oeuvres (2010, p.1513).

<sup>246</sup> PM (2002, p. 148) ou Oeuvres (2010, p.1514).

<sup>247</sup> Para Merleau-Ponty (N, 2000, p.267 ou N, 1994, p.217) “quanto à potência de significação da linguagem, é impossível avaliá-la por meio de estruturas combinatórias. A estrutura da língua, tal como a estrutura do vivente, não é uma distribuição de fatos cuja representação se faria, de uma vez por todas, por combinações de possíveis. Falar não é, quanto ao essencial, dizer sim ou não, é fazer alguma coisa existir linguisticamente”.

nesse sentido, a linguagem se rebela contra apreensões diretas, inequívocas e cabais. Remetendo novamente a Paulhan, Merleau-Ponty afirma que, a linguagem “se furta a quem a procura e se entrega a quem renunciou a ela, não podemos considerá-la de frente, não resta senão 'pensá-la de viés', 'imitar' ou 'manifestar' seu mistério”<sup>248</sup>. Há uma impossibilidade de apreensão completa e direta da linguagem, já que ela sempre se furta as tentativas de torná-la um objeto acabado, assim sua apreensão se faz de maneira indireta, uma vez que ela não se reduz a ser mera tradução de fenômenos no sensível. A impossibilidade de assimilá-la frontalmente, ou seja, ponto por ponto e por inteiro, não compromete a clareza da linguagem. Pode-se entender este fenômeno da linguagem tal como os fisiologistas compreendem o “ponto cego” no olho por meio do qual a visão se torna possível. Da mesma forma, o silêncio encontrado na linguagem deve ser compreendido tal como o ponto cego está para a operação da visão, na medida em que este silêncio da linguagem é ao mesmo tempo por onde ela pode escapar de uma pura apreensão de si, impedindo que ela se encerre em si mesma, e, no entanto, é o meio através do qual a linguagem se manifesta. Não se pode ver o olho vendo, do mesmo modo que não se pode apreender por completo a linguagem se fazendo, acreditando apossar-se da linguagem numa clareza e numa evidência frontal, apodítica, tal como se acredita poder abarcar um objeto em sua totalidade, a um só golpe de olhar. A linguagem resiste a possibilidade de esgotá-la e fixá-la em definições preestabelecidas, bem como evidencia a dificuldade de se estabelecer um campo neutro para a análise linguística, como se a apreensão da linguagem se desse de maneira completamente exterior a ela. A análise da linguagem nos mostra que toda tentativa de falar da linguagem já se faz desde a linguagem, é habitada por ela, nunca se está fora dela em absoluto. Na verdade, mesmo quando se tenta falar da linguagem intentando se ausentar dela nesta enunciação, já não se pode mais falar senão através da linguagem, demonstrando assim, um extrato de linguagem viva excedendo qualquer tentativa de rotulação, definição ou apreensão como objeto puro.

Quando se apreende palavra por palavra acreditando, com isso, compreender a potência geradora de sentido que há na linguagem, perde-se de experienciar a riqueza contida na operação expressiva. A experiência da linguagem arrasta os signos de maneira tal que o sentido vivido através deles emerge como um estranhamento a quem se deixou ser possuído por eles. O paradoxo<sup>249</sup> encontrado nesta experiência da linguagem consiste em tornar ao mesmo tempo as palavras próprias, evidentes, já conhecidas e estabelecidas na comunidade

<sup>248</sup> PM (2002, p. 148) ou Oeuvres (2010, p.1514).

<sup>249</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.445-446, p.520), “a fala é esta operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma o sentido das palavras pelas quais ela se traduz”.

linguística que o sujeito habita, em palavras que causam estranhamento a quem as enuncia ou as ouve, através de um novo arranjo dos sentidos e das significações. Outro desdobramento que o paradoxo linguístico pode ter é o de fazer com que as palavras uma a uma desapareçam quando uma expressão é bem sucedida; pois da mesma maneira em que ao escutar uma música as notas por si só desaparecem em função da melodia que elas engendram, assim também acontece com a linguagem, em que as palavras somem na sequência expressiva de um poema ou de alguma expressão inovadora. Não se pode suplantar este paradoxo a fim de resgatar uma clareza da linguagem, é o próprio paradoxo que alimenta o movimento operado pela linguagem. Para Merleau-Ponty “a linguagem só permanece enigmática para quem continua a interrogá-la, isto é, a falar dela”<sup>250</sup>. Nesse sentido, o fenômeno da comunicação não é posto em dúvida quando bem efetivado, as palavras não suscitam nenhum estranhamento para quem compartilha o mesmo mundo linguístico, contudo, basta questionar seu funcionamento que é aparentemente ordinário para perceber na linguagem uma operação mais primordial. Esse movimento de interrogar a linguagem em nada tem haver com as tentativas de explicação de um objeto tomado exteriormente a um pensamento (ou a uma consciência, ou a uma operação do espírito) que investiga decompondo, constituindo ou deduzindo seu objeto de estudo. Uma vez que não há nada totalmente exterior à linguagem, é a partir dela que as reflexões e interrogações se estabelecem, toda reflexão instaura o paradoxo de ser uma interrogação sobre a linguagem, mas que se faz através da linguagem. O movimento reflexivo da linguagem desdobra outro paradoxo, a saber, o da linguagem ser ao mesmo tempo compartilhada e se fazer em si mesma, como por exemplo:

“a fala do outro não apenas desperta em mim pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que eu escuto. E é preciso que eu compreenda afinal de que maneira a fala pode estar prenhe de um sentido. Procuremos, pois, não explicar isso, mas constatar mais precisamente essa capacidade de falar, circunscrever essa significação que não é senão o movimento único do qual os signos são o traço visível” (PM, 2002, p.150 ou Oeuvres, 2010, p.1516).

Merleau-Ponty se põe como tarefa não explicar o movimento que a linguagem opera, pois uma tal elucidação supõe que existem sentidos prontos, porém ocultos, da linguagem aguardando para serem iluminados e evidenciados por uma consciência/pensamento superior e anterior aos próprios sentidos. Quando de fato, o que o filósofo quer mostrar é que o movimento da linguagem já traz em si significações, engendra sentidos, que a sua própria operação de articulação de novos sentidos impede de serem tratados apenas como objetos

---

<sup>250</sup> PM (2002, p. 150) ou Oeuvres (2010, p.1515).



prontos, dados pela cultura. No movimento de surgimento de novas expressões linguageiras o que há é uma única operação, cujos sedimentos de linguagem produzidos por uma comunidade linguística são importantes para o processo de ressignificação e de criação de novas articulações, de sentidos novos. A potência criadora encontrada na linguagem não se esgota, nem mesmo no caso em que “a linguagem nega seu próprio passado para se reconstruir como algoritmo”<sup>251</sup>. A atitude de negação do passado, a qual Merleau-Ponty se refere, diz respeito ao aparente caráter imutável que o algoritmo evidencia, como se a verdade descoberta no algoritmo fosse por princípio universal e anterior a qualquer formulação que possa ser feita pelo homem. A mesma objeção feita ao algoritmo vale também para os números inteiros – exemplo da aplicação da linguagem algoritmia – cujo surgimento na história da humanidade toma-os como verdades eternas, como estruturas imutáveis no curso do tempo<sup>252</sup>. Como os enunciados na linguagem algoritmia são estabelecidos previamente, torna-se quase impossível perceber algo que escape as relações constituídas de maneira exata e anterior as significações proferidas. De modo que a linguagem incide em tratar apenas daquilo que ela já formulou, e que qualquer desdobramento que se aparente fazer desta linguagem posteriormente, tal aplicação vai encontrar sua exigência de estar desde o princípio contida na designação fornecida *a priori*. Sendo assim, qualquer especificidade que se encontre, por exemplo, no conjunto dos números inteiros, essas propriedades procedem da definição estabelecida acerca desses números; a definição do que é esse conjunto de números já contém em si todas as possibilidades do que possa a vir ser calculado e formulado, pertencentes aos números inteiros. De acordo com Merleau-Ponty, “parece que as mudanças de aspecto que introduzo nessa série [dos números inteiros] ao considerá-la sob esse novo ângulo estão antecipadamente contidas nos próprios números, e que, quando *exprimo* as relações não percebidas até então, limito-me a retirá-las de uma reserva de verdades que é o mundo inteligível dos números”<sup>253</sup>. Os números inteiros, assim como toda linguagem

---

<sup>251</sup> PM (2002, p. 150) ou Oeuvres (2010, p.1516).

<sup>252</sup> Podemos pensar que essa crítica a produção de verdades universais também pode se estender a história da pintura, quando essa tenta impor o trabalho com a perspectiva geométrica como se fosse a verdadeira percepção, como se a visão da perspectiva clássica – que se utiliza como uma de suas técnicas o ponto de fuga como recurso arbitrário à pintura em perspectiva – fosse algo natural à percepção. Na verdade, ela é uma experiência possível que se faz do mundo, mas não se pode reduzi-lo a essa maneira domesticada de apreensão do sensível, o mundo vai além. Segundo Merleau-Ponty (2004, p.129) “a perspectiva vivida, a de nossa percepção, não é a perspectiva geométrica ou fotográfica (...) Dizer que um círculo visto obliquamente é visto como uma elipse é substituir a percepção efetiva pelo esquema daquilo que veríamos se fôssemos aparelhos fotográficos: vemos, na realidade, uma forma que oscila em torno da elipse sem *ser* uma elipse”. O trabalho com a perspectiva permite fornecer uma ilusão como realidade, o problema disso é quando “há má-fé nesse interesse. Divertem-se fazendo nascer um fenômeno de vida e negam que esse fenômeno remeta a um fenômeno autêntico, quando na verdade ele só interessa na medida em que é imitação da vida” (N, 2000, p.270 ou N, 1994, p.219).

<sup>253</sup> PM (2002, p. 151) ou Oeuvres (2010, p.1517).

algoritmia, parece trazer consigo a exigência de uma verdade, mesmo que ainda não descoberta, contida como propriedade circunscrita desde a enunciação dos próprios números.

As verdades advindas da prática matemática parecem, à primeira vista, se destacarem completamente das verdades obtidas através das experiências perceptivas. No caso do desenho, ao realizar um traço no que anteriormente era apenas a perspectiva expressa de um cubo, esse traço não evidencia um objeto que poderia estar contido na dimensão do cubo, mas sim sinaliza uma transformação do objeto, o que antes era um cubo se modificou e o que passa a ser atualmente é um outro objeto, como por exemplo, o objeto citado por Merleau-Ponty: um “azulejo de cozinha”. Outro caso elucidado pelo filósofo diz respeito aos chimpanzés que utilizam um pedaço de pau como bastão para atingir um cacho de banana não alcançado anteriormente por eles. Os chimpanzés transformam aquele resto de madeira em um cabo e essa “transformação é irreversível”, no sentido de que se trata de dois objetos distintos. Não havia um bastão em potencial contido naquele pedaço de pau, a diferença entre esses dois objetos é da mesma ordem que a dos objetos formados pelo caleidoscópio, em que a cada giro do tubo óptico um novo espetáculo se estabelece, de maneira que se torna impossível reconhecer a derivação do segundo objeto que está se manifestando pelo primeiro que se formou na composição do caleidoscópio. Para Merleau-Ponty:

“não é mais suficiente que o matemático trate as relações dadas segundo certas receitas operatórias para transformá-las no sentido das relações buscadas, tal como o chimpanzé trata o galho de árvore segundo lhe é útil para fazê-lo atingir o objetivo; se ela deve escapar da contingência do acontecimento e revelar uma verdade, é preciso que a própria operação seja legitimada pela natureza do ser matemático sobre a qual incide. Parece portanto que só se pode justificar o saber exato com a condição de admitir, pelo menos nesse domínio, um pensamento que de si a si mesmo abolisse toda distância, que envolvesse a operação expressiva com sua clareza soberana e absorvesse no algoritmo a obscuridade congênita da linguagem” (PM, 2002, p.152-153 ou Oeuvres, 2010, p.1517-1518).

Na linguagem algorítmica há uma correspondência tão precisa entre a sequência enunciada pelo algoritmo e aquilo que se expressa por meio dela que aparentemente o algoritmo demonstra ser capaz de produzir verdades<sup>254</sup> eternas e imutáveis que se esquivam da contingência envolvida no acontecimento, parecendo escapar dos equívocos por vezes incorridos na relação entre signo e significação. A significação parece estar desenhvelhada do signo, na medida em que a aparente pureza alcançada pelo algoritmo legitima uma espécie de pensamento que se basta a si mesmo, tamanha a clareza e evidencia que ele atinge. Todavia, não é exatamente o caráter de verdade que o questionamento do filósofo francês visa

<sup>254</sup> Contudo, vemos que para Merleau-Ponty “mesmo na ordem de saberes exatos, é a uma concepção 'estrutural' da verdade (Wertheimer) que é preciso tender. Há verdade no sentido de um campo comum aos diversos empreendimentos dos saberes” (RC, 1968, p.64), e isso não corrobora com a imposição de se estabelecer uma verdade universal e atemporal que valha a todos os campos de saberes.

debater e sim as suas implicações no quadro da linguagem. De modo que, a Merleau-Ponty o que interessa com relação a questão do algoritmo é saber “se não há, mesmo na ciência exata, entre os signos instituídos e as significações *verdadeiras* que eles denotam, uma fala instituinte que contenha tudo”<sup>255</sup>. Com isso, o fenomenólogo busca confrontar menos o caráter de veracidade dos enunciados algoritmos e mais a implicações de suas suposições, bem como a sua originalidade com relação à linguagem. É preciso compreender a busca por esse sentido mais original como a tentativa de adentrar na experiência através da profundidade do acontecimento.

A profundidade se atinge indiretamente e não de modo direto/frontal, tal como se dá na relação com o objeto, o qual parece ignorar o modo temporal de aparecimento, já que na exatidão prezada pela ciência muitas vezes se considera apreender o objeto como imutável e atemporal. Dessa forma, a verdade de um objeto se assegura por desvelamento de um sentido oculto implicado desde o princípio em sua descoberta, contudo, o movimento que Merleau-Ponty encontrará envolvido nas relações que estabelecem verdades é, não o de reconhecimento de um princípio, mas sim o de desdobramento de algo que não tem a necessidade de supor uma “*arqué*” para que haja sentido e para que novas significações surjam. De acordo com Merleau-Ponty, “a rigor, vemos apenas que certas relações que se supõem dadas implicam necessariamente outras relações, e é porque escolhemos as primeiras como princípio e definição do objeto que as outras nos aparecem como *suas* consequências. Tudo o que temos o direito de dizer é que há solidariedade de princípio entre elas, é que há elos indestrutíveis”<sup>256</sup>. A afirmação feita pelo fenomenólogo põe em evidência a relação entre necessidade e arbitrariedade no jogo linguístico, uma vez que a escolha arbitrária de um ponto de partida é que determinará o encadeamento necessário estabelecido entre as diferentes formas ou propriedades do(s) enunciado(s). Nesse sentido, por exemplo, apenas se chega a sequência dos entes matemáticos e suas propriedades abarcadas no campo dos números inteiros, porque se elegeu como princípio a operação que constitui o conjunto dos números inteiros. A coerência na relação estabelecida entre as propriedades matemáticas não é acidental, nem mesmo é quimérica a sua veracidade, apenas se quer enfatizar, com isso, que a verdade não é estabelecida anteriormente a qualquer revelação, mas sim que estipulado um ponto de partida arbitrário é possível se estabelecer articulações necessárias.

As articulações erigidas arbitrariamente respeitam uma coerência que não é infundada, na verdade, a congruência das propriedades envolvidas, por exemplo, na figura do triângulo,

---

<sup>255</sup> PM (2002, p. 152) ou Oeuvres (2010, p.1518).

<sup>256</sup> PM (2002, p. 153-154) ou Oeuvres (2010, p.1518-1519).

ou na representação de um círculo, tem validade necessária em suas manifestações, uma vez que foram em alguma medida instauradas, seja por uma operação matemática, seja por um simples traçado na areia. Dizer que essas figuras matemáticas possuem certas propriedades anteriores mesmo ao seu surgimento não passa de uma grande tentação, pois além de não se poder comprovar tal eternidade, não há uma necessidade de reduzir as propriedades matemáticas em essências operadas intemporalmente para que se produzam definições perfeitas e inequívocas de conhecimento científico. Se o princípio em que se constitui as diversas entidades matemáticas é arbitrário, no sentido de não haver uma essência previamente estabelecida a sua constituição, este princípio também gera uma necessidade, na medida em que o encadeamento composto pelas propriedades dos entes matemáticos aponta para articulações legítimas e que operam por sequências inevitáveis e imprescindíveis. Assim, a necessidade não deve ser entendida como uma essência atemporal, esfera precedente ao acontecimento e, portanto, apartada temporalmente dele. Para Merleau-Ponty “se a essência não está no princípio de nossa ciência, em todo caso está presente como sua meta, e o devir do conhecimento marcha em direção à totalidade de um sentido. Isso é verdade, mas a essência como futuro do saber não é uma essência, é o que chamamos de estrutura”<sup>257</sup>. A estrutura antecipa a seu modo as articulações que serão operadas no encadeamento expresso, mas esta antecipação não é da ordem da essência como predefinição de um objeto acabado; o antecipar se passa tal como na melodia de uma música, em que as notas precedentes dão ensejo e anunciam as seguintes. O anúncio que se faz da sequência da música só é possível quando na escuta da melodia se retoma (ao acompanhar) os sentidos já transmitidos anteriormente.

A mesma dinâmica que se passa com a linguagem e a operação algorítmica, também se sucede com a percepção e o percebido. O percebido parece ser anterior à percepção por conta de uma “familiaridade primordial” do sujeito (que é corpo) embrenhado num horizonte perceptivo, que é o mundo. Se acreditamos que o mundo antecede o sujeito é porque existe um campo perceptivo cujos sentidos já estão se estabelecendo no momento em que a percepção se faz. Decorre daí a sensação de preexistência do mundo, no entanto, isso não significa que no movimento de percepção o sujeito apenas encontre como percebido aquilo que já estava constituído anteriormente a ele, embora o mundo se ofereça como anterior à percepção do sujeito, é pelo movimento perceptivo que se reconstitui o percebido, como uma espécie de “redobramento” o sujeito participa do engendrar do mundo. Por isso, que a percepção entendida enquanto acontecimento é puro movimento de abertura a novos sentidos, transpondo assim, na operação da percepção o simples registro do mundo como um dado, o

---

<sup>257</sup> PM (2002, p. 155) ou Oeuvres (2010, p.1520).

mundo como um objeto previamente estabelecido. Para Merleau-Ponty, a estrutura da percepção “não é uma contradição – mas, ao contrário, sua definição mesma – *ser* um acontecimento e *abrir-se a* uma verdade, precisamos também compreender que a verdade, a serviço das matemáticas, se oferece a um sujeito já envolvido nela, e se aproveita dos laços carnis que o unem a ela”<sup>258</sup>. Esses laços carnis, a partir do qual as verdades matemáticas se fartam, são os elos instaurados pela própria percepção, é na camada perceptiva que está a base das construções realizadas pela cultura.

Equiparar a estrutura da linguagem matemática à da percepção não significa atenuar a força que tem a verdade matemática, nem mesmo significa recusar a evidência singular que a matemática pode alcançar na dimensão do conhecimento comparada à percepção. Embora a operação que envolve o conhecimento (no âmbito da linguagem matemática<sup>259</sup>) seja um desdobramento do impulso perceptivo, ou seja, o conhecimento advém dessa primeira instância propulsora que é a percepção, ele ao mesmo tempo se destaca dela. O que o fenomenólogo se propõe a tentar é: “apenas desfazer o tecido intencional que liga uma à outra, reencontrar os caminhos da sublimação que conserva e transforma o mundo percebido no mundo falado, e isso só é possível se descrevemos a operação da fala como uma retomada, uma reconquista da tese do mundo, análoga em sua ordem à percepção e diferente dela”<sup>260</sup>. A ordem do conhecimento produzido pela linguagem se enraíza na camada perceptiva, mas escapa dela se distinguindo como novos sentidos, num único e mesmo movimento, o qual ecoando da percepção, se diferencia dela, tornando possível o ressoar de diferentes sons. A tentação de conceber ao mundo percebido o status de verdade eterna produzida pelo conhecimento – construção aparentemente posterior a ordem vigente repousada no mundo – reproduz o mesmo ímpeto que as verdades matemáticas alcançam quando estabelecem algoritmos para tratar de uma pureza da linguagem. Não se quer esconder, com isso, o caráter apodítico do mundo ou a evidência de verdades matemáticas, na verdade, o que o filósofo pretende é retomar o movimento criador que há tanto na percepção quanto na linguagem. Os aspectos percebidos do mundo já são reconstituídos no mesmo movimento em que se organiza a percepção, assim como os novos sentidos da linguagem são engendrados no momento da operação que os constituiu como enunciados ou como expressão. De acordo com Merleau-Ponty, “cada vetor do espetáculo percebido estabelece, para além de seu aspecto momentâneo,

---

<sup>258</sup> PM (2002, p. 156) ou Oeuvres (2010, p.1520).

<sup>259</sup> Na leitura de Ferraz, Merleau-Ponty confere uma “interpretação realista das entidades matemáticas. Essa interpretação, segundo a qual haveria um mundo de entes matemáticos independente de nosso conhecimento, reproduz[indo] a crença em um mundo independente da subjetividade, crença que se origina na atividade perceptiva” (Ferraz, 2008, p.187).

<sup>260</sup> PM (2002, p. 156) ou Oeuvres (2010, p.1520-1521).

o princípio de certas equivalências nas variações possíveis do espetáculo, ele inaugura por sua vez um *estilo* de explicitação dos objetos e um *estilo* de nossos movimentos em relação a eles. Essa linguagem muda ou operacional da percepção põe em movimento um processo de conhecimento que ela não é suficiente para completar”<sup>261</sup>. Assim, quando se “descobre” uma verdade na estrutura da percepção ou novos valores num enunciado matemático, não é por conta de propriedades ou verdades preexistentes contidas de maneira ainda que obscura no percebido ou nos enunciados definidos pela linguagem algorítmica, na verdade, é a própria estrutura que se metamorfoseia alterando, com isso, os vetores envolvidos nessa composição e consequentemente modificando a estrutura perceptiva e a linguagem matemática. Cada modificação instaurada no movimento perceptivo ou na operação da linguagem anuncia o estilo possível que as novas composições irão se transformar, isso implica que a mudança não é completamente arbitrária, ela se estabelece dentro de certos parâmetros ou leis que se anunciam na própria estrutura que compõe as transformações. A estrutura perceptiva é a base da criação de novos sentidos, no entanto, este solo não deve ser compreendido tal como uma essência inteligível donde as verdades preexistentes aguardam para serem trazidas à luz. O fundamento perceptivo é justamente mudo porque contém apenas a potência e a força para a transformação, ele é mais uma operação de engendramento do novo, do que a condição de possibilidade de todo conhecimento produzido posterior, tal como um continente de propriedades e aspectos de toda “modificação” possível.

Por não haver uma verdade preexistente ou uma essência anterior a enunciação ou expressão, mesmo nas verdades matemáticas, como no exemplo tratado por Merleau-Ponty do conjunto dos números inteiros, elas se estabelecem dentro de um “horizonte aberto de relações a construir”<sup>262</sup>. Se as verdades acerca dos números inteiros são propriedades necessárias relativas a eles, não é porque a série pela qual os números inteiros foram concebidos já incluía em sua estrutura as propriedades encontradas ou definidas num momento posterior, como se estivessem contidas tal como um objeto pronto e acabado aguardando o seu desvelamento. As relações consolidadas no conjunto dos números inteiros, por exemplo, são relações que se fazem desde um horizonte aberto, que se opõe a qualquer tentativa reducionista de tratar de verdades preexistentes, quando de fato elas são constituídas através da reestruturação do todo. Assim, não são verdades veladas contidas anteriormente nos enunciados matemáticos, mas sim são reestruturações de composições que se articulam de maneira a criar novos padrões, que o olhar feito retrospectivamente apenas alimenta a ilusão

---

<sup>261</sup> PM (2002, p. 157) ou Oeuvres (2010, p.1521).

<sup>262</sup> PM (2002, p. 157) ou Oeuvres (2010, p.1522).

de que essas novas articulações já estavam sempre ali, embora não evidenciadas, quando de fato, mesmo nas verdades matemáticas (muitas vezes concebidas como imutáveis em sua rigidez) tem-se uma abertura de horizontes para novas articulações e criação de sentido. Desse modo, a afirmação da tarefa merleau-pontiana:

“não é mostrar que o pensamento matemático se apóia sobre o sensível, mas que ele é criador, e que se pode fazer o mesmo a propósito de uma matemática formalizada. Já que a construção da consequência é uma demonstração e se apóia apenas sobre o que define o número inteiro, poderei perfeitamente dizer, quando ela está acabada, que a fórmula obtida é exigida pelas fórmulas iniciais, ou a significação nova da série por essa série mesma. Mas isso é uma ilusão retrospectiva” (PM, 2002, p.159 ou Oeuvres, 2010, p.1523).

Conforme elucidação dada por Merleau-Ponty, as construções a que se chegam uma formalização matemática não são enunciados que contém verdades eternas, como por exemplo, a propósito dos números inteiros, como se as novas fórmulas alcançadas fossem derivações da estrutura inicial que as continha como propriedades definidas previamente<sup>263</sup>. De acordo com o filósofo francês, “as consequências não eram iminentes à hipótese: estavam apenas pré-traçadas na estrutura como sistema aberto e envolvido no devir do meu pensamento, e, quando modifico essa estrutura segundo seus próprios vetores, é antes a nova configuração que retoma e salva a antiga, contendo-a iminentemente, identificando-se com ela ou reconhecendo-a como indiscernível de si”<sup>264</sup>. As novas operações encontradas nas formulações matemáticas, conforme explicitado anteriormente, não apontam para verdades inerentes ao enunciado proposto inicialmente. As novas relações expressas se dão devido a uma mudança no conjunto das articulações, no sistema de vetores envolvidos para a formação de um sentido expresso pela nova estrutura. Embora haja antecipação dos vetores implicados na nova estrutura, esse anúncio do porvir não deve ser compreendido como determinações previamente estabelecidas numa ordem anterior, uma vez que não se tem um fundamento fixo que determine as condições de possibilidade daquilo que será engendrado, não há como afirmar que as mudanças estavam contidas como propriedades já formuladas, mas não evidentes, na estrutura antiga e que a nova a herdou.

<sup>263</sup> Se as relações entre os signos presentes numa língua fossem completamente predeterminadas “a língua não seria nada mais que um código? Eis a verdadeira questão. O código possui uma racionalidade que a linguagem não tem. A língua tem costumes: associações de letras favoritas, de palavras, de figuras de estilo predominantes. Numa linguagem há ortografia de todas as espécies. Entretanto, falou-se igualmente em ortografia de um código. Toda a sequência de signos que formam uma mensagem é submetida, com efeito, a uma ortografia muito simples (assim, para o Morse, entre o traço e o ponto é necessário um espaço em branco). Mas a ortografia só designa, neste caso, uma condição inteiramente física de audição da mensagem. Quando se combina o débito de dois códigos, comparam-se apenas as condições mínimas para que a mensagem seja sensorialmente recebida em sua letra. Na linguagem real, a coisa é muito diferente: existe superpotência e confusão. A língua é muito menos parcimoniosa e muito mais forte” (N, 2000, p.266 ou N, 1994, p.216).

<sup>264</sup> PM (2002, p. 159) ou Oeuvres (2010, p.1523).

Na metamorfose de uma formulação matemática antiga para uma nova configuração há um descentramento dos sentidos já existentes, esse deslocamento implica numa reestruturação das articulações estabelecidas no conjunto das operações matemáticas, assinalando que no processo de surgimento do novo a criação não se dá a partir do nada. Isso significa que na estrutura da formulação matemática certos vetores já anunciavam um esboço ou um perfil de uma nova composição, mas este prenúncio não equivale a preexistência de verdades algorítmias que revelam, por meio de relações lógicas, as propriedades exatas contidas anteriormente na estrutura de tal ou tal algoritmo. Assim, a manifestação de novos sentidos advém da reestruturação de todo o conjunto dos elementos envolvidos, e quando esta transformação acontece deve-se compreender que é apenas pela nova composição que se retoma a antiga estrutura, e não no sentido de que é da antiga que se deriva – como propriedade da primeira – a nova configuração. Para Merleau-Ponty “o essencial do pensamento matemático, portanto, está nesse momento em que uma estrutura se descentra, se abre a uma interrogação, e se reorganiza segundo um sentido novo que não obstante é o sentido dessa mesma estrutura”<sup>265</sup>. Se há uma concordância entre a estrutura anterior e a nova articulação a que se chegaram é simplesmente pelo olhar retrospectivo que se estabelece ao comparar as formulações expressas; é apenas ao término da formulação obtida que se pode analisar retrospectivamente as “consequências” ou “derivações” da composição antiga nas séries novas. Contudo essa dissecação é arbitrária, artificial e cria a ilusão de que se contém como produto necessário à hipótese as exigências encontradas posteriormente. Quando na verdade, por mais racionais ou lógicas que sejam as relações envolvidas no surgimento de novos arranjos de sentido, há um limite para a antecipação realizada nos vetores envolvidos na estrutura que se modifica. Este limite do porvir é dado no próprio horizonte em que o devir se abre a criação, como o novo não advém do nada e sim da retomada e reestruturação dos perfis ou dos vetores envolvidos no conjunto manifesto, o futuro dessa enunciação será o esboço da série composta no presente. O caráter de previsibilidade provisória desse sistema apenas revela que seu fundamento também é movediço, pois se se partisse de uma base sólida que fornecesse as condições de possibilidade para erigir um conhecimento verdadeiro, imutável e eterno, ter-se-ia com isso, não apenas um futuro como presunção e sim como precisão, sem a menor sombra de erro. Contudo, nesse sistema hermeticamente fechado em suas evidências não se teria abertura à criação efetiva de novas estruturas, tudo se encontraria previamente consolidado.

A instauração de novos sentidos configura estruturas cuja originalidade destas se faz

---

<sup>265</sup> PM (2002, p. 159) ou Oeuvres (2010, p.1523).



por meio de um devir do sentido, que não se limita a mera reprodução de identidades preestabelecidas numa sucessão objetiva. Há de fato uma metamorfose dos sentidos anunciados pelos vetores ou perfis que se convergem para formação de uma mesma estrutura, na qual a verdade é obtida através da coerência estabelecida pela harmonia do sistema. A mudança gerada nas estruturas não é fruto nem de uma pura ruptura, nem apenas de uma continuidade (extensiva) entre a configuração antiga para uma nova composição<sup>266</sup>. Um novo arranjo surge no “entre”, no intervalo instaurado por uma construção nova na retomada da antiga. As transformações emergem do “quase” de uma intenção que vem se efetivar, como múltiplas linhas de força, como vetores que anunciam a mudança na configuração do sistema. Essas operações que ocorrem no movimento de reestruturação dos sentidos não estabelecem com a verdade uma relação de adequação entre uma identidade fixada anteriormente e os termos envolvidos nesse sistema, para o fenomenólogo, a verdade é assegurada pela coerência estabelecida na própria estrutura ou entre sistemas diferentes, não preexistindo as relações instauradas pelas estruturas. De acordo com Merleau-Ponty, “o lugar próprio da verdade é portanto essa retomada do objeto de pensamento em sua significação nova, mesmo se o objeto conserva ainda em suas dobras, relações que utilizamos sem percebê-las. O fato é que nesse momento algo é adquirido, há verdade, a estrutura é impelida a essas transformações”<sup>267</sup>. Assim, a verdade não deixa de ser rigorosa mesmo quando perde seu caráter apodítico de essencialidade. Por não pertencer mais ao jogo da adequação a uma identidade essencial, a verdade se liberta para “operação viva” que se sustenta pela coerência do encadeamento das enunciações manifestas. A verdade não vem a preencher lacunas ou clarificar as opacidades das coisas, ela está longe de ser a tradução de uma essência, mas ela é sim instauração efetiva e coerente de novas articulações de sentido. Dessa maneira, a verdade é “uma superação, não uma identidade imóvel, e aqui, como na linguagem, a verdade é não adequação, mas antecipação, retomada, deslocamento de sentido, e só é tocada numa espécie de distância. (...) A fala é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo”<sup>268</sup>. O movimento que instaura novas expressões e enunciações linguísticas é da mesma ordem que o movimento que liga o corpo ao mundo. A fala nos conduz as verdades assim como o corpo nos conduz ao mundo.

É importante salientar que as verdades encontradas através das falas numa língua não

---

<sup>266</sup> A mudança empreendida na linguagem não equivale a alteração realizada por uma operação (geométrica) homotética, a qual amplia ou reduz uma figura preservando suas proporções; para Merleau-Ponty “a significação aparece na diferença entre a distância normal das palavras e das significações” (N, 2000, p.267), exprimindo, com isso, diferenças de sentidos e de relevos que escapam a mera alteração por semelhança.

<sup>267</sup> PM (2002, p. 160) ou Oeuvres (2010, p.1524).

<sup>268</sup> PM (2002, p. 161) ou Oeuvres (2010, p.1525).

denotam uma pureza da linguagem. A ideia de que as expressões utilizadas numa língua são empregadas supostamente sem equívocos e sem arbitrariedade, pois a língua revela uma pureza em suas manifestações expressivas que torna evidente o objeto que ela denota, essa ideia é uma ilusão. A pureza “não deixa mais nada a desejar, não contém nada que não se mostre e nos faz passar ao objeto que ela designa”<sup>269</sup>, nesse sentido, a linguagem pura assinala um ideal de linguagem, a qual livrando-se de si mesma permite entrar em contato com as coisas. Com isso, a linguagem é compreendida como mero sinal de algo percebido. Esse sinal não passa de uma convenção para anunciar e substituir algo percebido, caracterizando este caso como o “mito de uma linguagem das coisas”. Não há espaço para o pensamento habitar as palavras, as palavras não se relacionam entre si como virtualidades, não há “linguagem à segunda potência” que escape a referência às coisas<sup>270</sup>, uma vez que as palavras devem apenas falar de coisas ou de ideias somente se remetendo a algo ou alguém, à maneira dos objetos a linguagem se resume a restrita variedade de enunciação de coisas.

No mito de uma linguagem das coisas decorre a ilusão de uma língua a qual consiste em creditar como possível o dispor de certos números de signos fundamentais que já se encontram ligados as suas respectivas significações. A língua é, nesse sentido, definida por Merleau-Ponty como “um aparelho fabuloso que permite exprimir um número indefinido de pensamentos ou de coisas com um número finito de signos, escolhidos de maneira a compor exatamente tudo o que se pode querer dizer de novo e a comunicar-lhe a evidência das primeiras designações de coisas”<sup>271</sup>. Desse modo, toda tentativa de criação de significações novas não passa de uma recomposição das significações já existentes inicialmente. Com isso, a expressão só acontece porque desde o início se está de posse de um sistema finito de correspondências entre o signo e a significação, no entanto, esse sistema finito de correlação permite combinações indefinidas, porque há uma arbitrariedade na relação entre alguns signos considerados como fundamentais e algumas significações que são tomadas como essenciais. Se a operação linguística é efetiva, se através dela o falar e o escrever são bem sucedidos, esse fato se deve a transparência da linguagem em suas relações de significação, uma vez que no cerne da linguagem é possível identificar todas as derivações e significações contidas no seu interior. Do mesmo modo que as crianças de Piaget, conforme o exemplo explicitado por Merleau-Ponty, compreendem a significação do sol no interior da experiência com o sol,

---

<sup>269</sup> PM (2002, p. 23) ou Oeuvres (2010, p.1437).

<sup>270</sup> Lembrando que na *Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty define “coisa” como aquilo que possui “uma unidade concreta capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações” (SC, p.185), ou seja, como aquilo que não abre espaço para a troca, para uma transformação efetiva, pois sendo por si mesma, como autônoma e independente, ela carece de porosidades.

<sup>271</sup> PM (2002, p.24) ou Oeuvres (2010, p.1438).

como se de alguma maneira as crianças encontrassem em germe na matéria solar a formulação da significação “sol”.

É como se a língua possuísse em seu centro todas as significações possíveis de todos os pensamentos existentes, como se a “língua descobrisse no fundo das coisas uma fala que as fez”<sup>272</sup>. De acordo com a ressalva feita pelo Merleau-Ponty, essas convicções afirmadas acerca de uma linguagem pura das coisas presente no senso comum, predominam também no âmbito das ciências exatas, salvo a linguística. Ao observar um recurso amplamente adotado pelas ciências exatas, como por exemplo, o emprego do algoritmo, vê-se na sua utilização uma linguagem em que as significações são bem definidas, não deixando brecha à ambiguidade, bem como a finalidade de seu emprego se encontra previamente estabelecida, instituindo-se de antemão certas representações, definindo certo número de relações entre sinais e significações. Com isso, é suposto ao algoritmo a função de uma linguagem rigorosa e universal, em que as relações entre os signos e as significações se refiram a um só sistema de maneira transparente. Neste sistema único de relações não há espaço para o implícito, para as entrelinhas, de maneira que não há “excesso disso que se quer dizer sobre isso que se diz ou disso que se diz sobre isso que se quer dizer”<sup>273</sup>, a linguagem acaba sempre encontrando aquilo que ela mesma colocou, sem equívocos ou desvios. Não há falha na relação entre o signo e seu sentido fixado, justamente pelo fato deste sentido ser construído anteriormente. Por uma convenção estabelece-se previamente uma correspondência pontual entre os signos e suas significações, desse modo, a certeza inequívoca do algoritmo confere seu valor expressivo na medida em que é evidenciada pela construção ou definição prévia de suas relações entre as significações.

Se por um lado tem-se o mito da linguagem das coisas, por outro, encontra-se o seu verso complementar que é a crença numa língua universal cujo projeto, abarcado pelo inteligível, é sustentado pela linguagem algorítmica (avessa às confusões da linguagem compartilhada pelo senso comum). Contudo, tanto o projeto mítico quanto o inteligível não são abertos ao campo do virtual, do possível, que instaura verdadeiramente novos sentidos na linguagem. Tudo se passa como se os signos e as significações tivessem garantidos de antemão uma positividade, como se a relação fosse a de um puro signo a uma pura significação, de maneira que a linguagem apenas remetesse ao que nela já era convencionado. Nesse sentido, retomar a origem da linguagem é extrair da história um marco zero, uma instância interior (porém artificial), cujas palavras se preparam para virem a ser expressas.

---

<sup>272</sup> Oeuvres (2010, p.1438), minha tradução, ou PM (2002, p.24).

<sup>273</sup> Oeuvres (2010, p.1439), minha tradução, ou PM (2002, p.25).

Essa fala que antecede à língua é, segundo Merleau-Ponty, “a fala de Deus, essa linguagem anterior à linguagem que sempre supomos, não a encontramos mais nas línguas existentes, nem misturada à história e ao mundo. É o verbo interior que é juiz do verbo exterior”<sup>274</sup>. É como se tivesse um lugar, mítico ou inteligível, em que tudo o que existe ou virá a existir já se encontra contido em germe, engendrando neste cerne todas as possíveis significações que serão ditas, como uma espécie de “substituto do ser”, que reveste antecipadamente tudo o que a língua pode ter à dizer.

Quando a fala é efetiva, quando ela realiza a comunicação, sua assertividade é tão forte a ponto do sujeito falante creditar o seu sucesso a uma justeza no acordo entre um fundo mudo (“linguagem anterior à linguagem”) que contém em germe toda a fala possível e a expressão desse “silêncio” original realizada pelo sujeito. Desse modo, a verdade e a efetividade da fala se encontraria na justa tradução desse fundo silencioso, que tudo contém, em expressão linguística. Dentre todas as diferentes expressões inscritas nesse cerne atemporal, o sujeito por meio de um processo de decifração tem o poder de “*encontrar* essa frase já feita nos limbos da linguagem, de captar as palavras secretas que o ser murmura”<sup>275</sup>. Tal como o homem que decifra seu destino por já encontrá-lo inscrito nos astros, a linguagem também, nesse caso, tem esse poder de exigir certas formas de expressão, uma vez que tudo o que ela possa conter reside eternamente no “avesso do mundo”, no âmago donde se engendram e secretam todas as significações possíveis. A sorte consiste em saber bem ler (encontrar/ reconhecer/ traduzir/ decifrar) o vocabulário bruto em seu equivalente justo expresso na linguagem do sujeito. Conforme a referência merleau-pontiana ao escritor Jean Paulhan, em seu livro intitulado *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres*, o escritor busca investigar se haveriam leis que assegurem a relação dessas palavras brutas ao sentido, ou dessa linguagem selvagem ao pensamento. O filósofo cita um trecho desse ensaio em que o escritor Jean Paulhan se interroga sobre a relação entre a linguagem e o pensamento, através de uma “espantosa”<sup>276</sup> afirmação referida a La Bruyère, cuja transcrição é: “entre todas as diferentes expressões que podem traduzir um de nossos pensamentos, há somente uma que é boa. Nem sempre a encontramos ao falar ou escrever: contudo, é verdade que ela existe”. Nesse sentido, a linguagem se coloca como um instrumento que, se aplicado corretamente, torna capaz de trazer a significação justa que estava contida inicialmente no silêncio donde emerge tudo o que possa a ser expresso.

---

<sup>274</sup> PM (2002, p.25) ou Oeuvres (2010, p.1439).

<sup>275</sup> PM (2002, p.26) ou Oeuvres (2010, p.1440).

<sup>276</sup> Adjetivo empregado por Merleau-Ponty (em PM, 2002, p.25) para demarcar sua distância com relação ao pensamento expresso nas palavras do escritor do século XVII, La Bruyère.

Os perigos que incorrem esses projetos de uma linguagem pura são os de não tratarem da linguagem e muito menos de uma comunicação. Quando se tenta traçar uma linguagem “pré-histórica falada nas coisas” ou mesmo o seu par “sublimado” que consiste em remontar a uma língua universal, ambas as formas pressupõem de antemão “tudo o que ela [linguagem] pode ter a dizer porque suas palavras e sua sintaxe refletem os possíveis fundamentais e suas articulações. (...) Aquele que fala cifra seu pensamento. (...) O pensamento se sabe e se basta; ele se notifica exteriormente por uma mensagem que não o contém”<sup>277</sup>, e com isso, retiram a “virtude” que se encontra na fala, a saber, a potência da comunicação. A fala se torna para a linguagem pura apenas um signo cristalino que exprime uma significação transparente, sem equívocos. A linguagem aponta um silêncio das coisas das quais seus nomes são dados por antecipação para o sujeito. Este sujeito acessando o lugar donde todas as significações provêm ele é capaz de expressá-las sem equívoco. Graças as convenções prévias entre os signos e as significações, os pensamentos são somente notificações exteriores, e o que se encontra na fala alheia é senão aquilo que já foi postulado em si, em cada indivíduo. Destarte, os signos e as significações por si só nada diriam se já não encontrassem encerrados no sujeito que os confabula. Assim a linguagem contida no sujeito se basta a si mesma, ela não precisa do outro para que um arranjo de sentidos se configurem, afinal, ela nem precisa existir. Desta forma, a comunicação não passa de uma aparência, pois não se dá nada de verdadeiramente novo quando já se tem estabelecido de antemão o que o outro irá dizer, quando se fixa previamente o sentido das palavras que serão ditas. A consequência desta teoria da linguagem pura sobre a comunicação é que, segundo uma citação de Paulhan feita por Merleau-Ponty, “tudo se passaria ao final (...) como se não houvesse linguagem”<sup>278</sup> e por conseguinte, não haveria comunicação. Não há linguagem e tampouco comunicação porque neste tipo de discurso não há afrontamento de significações, as pessoas falam entre si, mas suas palavras nada dizem no outro, não há descentramento do falante no ouvinte, tampouco do sujeito pela linguagem, pois esta não suscitaria nada de novo nele, uma vez que cada sujeito se encontra encerrado dentro de seu próprio circuito de significações.

Na verdade, a relação entre signo e significação, entre pensamento e fala, ou entre linguagem e silêncio, não expressa uma relação de exterioridade entre seus termos, por mais que o fantasma de uma linguagem pura assombre a vida cotidiana fazendo crer, por hábito, que é possível uma linguagem objeto, apartada daquilo que ela expressa. A linguagem não pode ser esvaziada de seu Ser, ou das coisas sobre as quais ela fala. Se pensarmos, por

---

<sup>277</sup> PM (2002, p.27) ou Oeuvres (2010, p.1440).

<sup>278</sup> Oeuvres (2010, p.1441), minha tradução, ou PM (2002, p.28).

exemplo, que é possível lembrar da morte, pensar na morte do próprio corpo ou ler sobre a morte alheia numa notícia, podemos ver que todas essas reflexões são feitas com um certo distanciamento, diferente do que ocorre quando se vive a morte de um ente amado. A diferença se encontra no fato de que refletir sobre a linguagem não significa a mesma coisa que vivenciá-la, pois se reflete por meio de sentidos dados, já disponíveis culturalmente, ao passo que a vivência permite o movimento de abrir-se ao novo, possibilitando a instauração de novos sentidos, compreendendo assim, a linguagem como acontecimento<sup>279</sup>.

A noção de acontecimento na experiência linguística permite a linguagem sair do confinamento padecido ao objeto, ultrapassando os limites prefixados do jogo cuja regra é jogar sempre com as mesmas correspondências, para um jogo em que se instaura a diferença como regra. No primeiro caso, as cartas estão marcadas, cada uma possui uma identidade fixada desde o princípio, com isso, o sentido permanece imutável porque as significações “encontradas” nas coisas só são desveladas porque de antemão já foram postas. Neste sentido, não há comunicação efetiva, não há confronto de ideias, não há troca de mensagens, uma vez que os sujeitos só encontram na linguagem aquilo que eles já sabiam previamente por si mesmos, eles só compreendem a si e aos demais porque de antemão o sentido veiculado a cada palavra já estava dado. Em contrapartida, no segundo caso, a linguagem pensada como diferença ou acontecimento abrange um horizonte no qual a experiência linguística possibilita a criação de novos sentidos, a partir de signos e significações sedimentados pela cultura. A expressão se faz no confronto entre diversas significações, no embate de diferentes sentidos, de modo a manifestar uma profusão de sentidos a cada experiência linguística, apreendendo a língua como um fenômeno vivo. Assim, a certeza da comunicação nunca é garantida de antemão quando se compreende a linguagem como um acontecimento. Quando se apreende a linguagem nesse equilíbrio instável, o risco dela não se efetivar é enorme, no entanto, esse risco é o que permite a instauração do novo, é o que suscita a criação de sentidos diferentes, é o que exige da linguagem uma atmosfera de perpétua mutação e criação.

---

<sup>279</sup> À margem do texto intitulado “*O fantasma de uma linguagem pura*” Merleau-Ponty deixa registrado em nota a seguinte tarefa: a de “descrever o sentido de acontecimento por oposição ao sentido disponível” (PM, 2002, p.28). Isso significa que para o filósofo o saber sobre o sentido das palavras não está dado de antemão por uma linguagem que tudo abarca ou por uma consciência que tudo contém, mas sim que essa compreensão vem da ordem do acontecimento, que o saber se dá efetivamente na experiência da linguagem, é no confronto com as demais significações que os sentidos languageiros se expressam.

## II.III – A experiência do diálogo

“O silêncio se prolongava à espera do que pudessem dizer. Mas nenhum dos dois descobria no outro o começo de alguma palavra. Fundiam-se ambos na quietude.”  
(Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem*)

Ao tratar do potencial de criação de novos sentidos que a linguagem estabelece numa comunidade linguística, Merleau-Ponty vai vislumbrar na fala uma operação de expressão em que a potência expressiva do todo sempre se sobressai sobre as partes apreendidas isoladamente, fazendo com que o sentido de uma frase ultrapasse a mera sobreposição das significações tomadas palavra à palavra. Cada palavra ou cada termo expresso numa sentença, manifesta um sentido mais transformador no momento em que se dilui na composição total que a frase expressa. De maneira que quanto maior a expressividade de uma sentença menor será a percepção significativa dos termos que a compõe. Nesse movimento criador da fala, “as significações adquiridas só contém a significação nova no estado de vestígio ou de horizonte”<sup>280</sup>. Há uma necessidade de retomada dos sentidos já expressos pela linguagem para a instauração de novos sentidos, esse movimento de criação a reativação de significações e signos antigos se estabelece até mesmo numa ordem supostamente pura e exata das significações, como é o caso das ciências exatas. Nem mesmo os saberes exatos escapam a esse resgate, como vimos o caso, por exemplo da linguagem algoritma utilizada por eles. Mesmo a linguagem matemática, que poderiam ser considerada mais pura e universal, dado o seu mais alto grau de abstração, ela forma conceitos que derivam de uma linguagem viva. Nesse sentido, a linguagem matemática apesar de se revelar como uma formulação linguística mais abstrata, ela ao mesmo tempo diz das *coisas* e não se deixa apartar de uma perspectiva situada, denotando, com isso, um potencial expressivo da linguagem presente até mesmo numa camada em que se considerava plenamente acabada, ou inapta a suscitar qualquer transformação languageira. A linguagem matemática tem sim um potencial de metamorfose linguística e ele se realiza quando, por exemplo, numa linguagem algorítmica os sentidos das séries preestabelecidas são ampliados e rearranjados em configurações mais complexas, possibilitando novas significações.

Na operação de retomada dos sentidos vigentes para criação de novos, o que se recupera não são paisagens passadas encerradas em si, os relevos e seu entorno não são

---

<sup>280</sup> PM (2002, p. 166) ou Oeuvres (2010, p.1527).

sedimentos prontos contidos previamente na linguagem, os sentidos já adquiridos portam os signos e as significações novas por antecipação e por protensão, na espessura de um horizonte que retoma e invoca, mas à distância, seus sedimentos. Desse modo, o ato de retomar o sedimento longe de ser uma operação cujo efeito produziria uma verdade que se estabeleceria por adequação a um sentido formulado anteriormente, tal como uma essência; o fenomenólogo francês vai descrever a operação de reativação de um sentido tal como a manifestação de uma verdade que se anunciava como um vestígio no horizonte. Conforme a elucidação merleau-pontiana, “o ponto mais alto de verdade, portanto, é ainda somente perspectiva, e constatamos, ao lado da verdade de adequação que seria o algoritmo, se alguma vez o algoritmo pudesse separar-se da vida pensante que o produz, uma verdade por transparência, coincidência e retomada, da qual participamos não enquanto pensamos *a mesma coisa*, mas enquanto, cada um à sua maneira, somos por ela concernidos e atingidos”<sup>281</sup>. Opondo-se a um sistema de verdades por correspondência a um ideal previamente identificado, há, na leitura de Merleau-Ponty, uma outra concepção da linguagem cujo sentido não se perde em sua veracidade, a saber, a verdade enquanto perspectiva. Conforme esta última compreensão, a verdade de um sistema expressivo se encontra situada na perspectiva dos atores envolvidos nesta operação e dos termos articulados por ela. Esta verdade não se estabelece por relação a uma essência ou a um puro espírito, ela é mais uma maneira de habitar e de se instalar no mundo, de acordo com as articulações compostas pelos elementos envolvidos na relação, uma vez que a verdade de uma expressão languageira emerge do relevo manifesto pelas disposições dos termos envolvidos, e sobretudo de seus intervalos. Ao utilizar a linguagem para ilustrar o engendrar de uma verdade perspectiva, vê-se que numa proposição o sentido e a verdade do enunciado se dá pelo arranjo exposto no conjunto e não pelos termos tomados separadamente. É do encadeamento de uma série de palavras que a verdade daquela sequência se expressa e que a criação de novos sentidos acontece.

As palavras de uma língua podem reacender no sujeito um sentido que antes ele não possuía, por mais que o sujeito conheça e várias palavras e domine seus significados empregados numa língua, ao ler em um livro um trecho em que essas palavras que ele conhece estejam sendo utilizadas de maneira diferente, se o livro for expressivo, as palavras sofrerão um desvio por relação as aplicações anteriormente realizadas. Por meio dessas veredas abertas, por onde as significações das palavras se encaminham para o estabelecimento de novas composições de sentidos, é que há uma ampliação das configurações vigentes e uma

---

<sup>281</sup> PM (2002, p. 166) ou Oeuvres (2010, p.1527).



expansão do alcance que as palavras podem galgar através das novas redes de conexões. De acordo com Merleau-Ponty “o escrito fala aos homens e alcança a verdade através deles. Só compreenderemos inteiramente esse salto sobre as coisas em direção a seu sentido, essa descontinuidade do saber que está em seu mais alto ponto na fala, se o compreendemos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim...”<sup>282</sup>. A criação de novos sentidos linguageiros e o estabelecimento das verdades acerca dessas novas significações são passíveis de esclarecimento na medida em que se compreende essa potencialidade (criadora) da linguagem através da dinâmica relacional dos sujeitos, levando em consideração que a ligação entre silêncio e fala deve ser apreendida também pelo vínculo eu-outrem. Assim como o sentido das palavras emerge lateralmente da relação estabelecida entre elas, eclodindo dos interstícios de suas articulações, da mesma forma que outrem surge para o sujeito não por uma relação frontal, que o contém por inteiro tal como um objeto, e tampouco velado atrás de uma máscara, mas sim “sempre à margem do que vejo e ouço, está ao meu lado, ele é ao meu lado e atrás de mim, ele não está neste lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo 'interior'”<sup>283</sup>. A percepção do outro como um objeto para o sujeito exaure outrem de qualquer autonomia, esgotando, com isso, a possibilidade de uma relação intersubjetiva. É por isso que relacionar-se com outrem não é torná-lo um prolongamento externo de si mesmo, nem mesmo é fixá-lo em termos identitários que o reduzam e o encerrem como objeto.

O encontro com outrem é descentramento, pois exige uma saída da posição de “reinado”<sup>284</sup> (posição de uma subjetividade central), de dominação, para uma partilha em que sentir o outro é ao mesmo tempo deixar-se sentir pelo outro. Há uma relação de parentesco entre eu e outrem, no sentido de que “eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos, e que se distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença. (...) A esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendro, esse outro é feito da minha substância, e no entanto não é mais eu”<sup>285</sup>. Afirmar que a relação eu-outrem se estabelece como esferas quase concêntricas, significa admitir que na relação entre ambas as partes nenhum dos termos é tomado como ponto referencial fixo para o reconhecimento do outro, denotando também um não fechamento dos sujeitos sobre si mesmos (solipsismo). Assim, os limites de cada sujeito não estão predefinidos por parâmetros

---

<sup>282</sup> PM (2002, p. 167) ou Oeuvres (2010, p.1528).

<sup>283</sup> Oeuvres (2010, p.1528), minha tradução e PM (2002, p. 168).

<sup>284</sup> Nessa posição de “rei”, de centralidade detentora do poder expressivo linguageiro, não há diálogo. O diálogo exige justamente o silêncio da escuta, que não é um estado passivo (de não ter iniciativa de ação, ou de se manter apático a situação), é sim uma disposição do sujeito falante esvaziado de sua centralidade, que permite acompanhar e deixar ser acompanhado pela fala de outrem.

<sup>285</sup> PM (2002, p. 168) ou Oeuvres (2010, p.1529).

que os antecedem, mas é na relação entre eles que esses limites são encontrados, que suas infinitudes potenciais e finitudes corpóreas se esbarram, conferindo-lhes limitações e instaurando diferenças.

Embora esses sujeitos compartilhem de uma mesma “estrutura ontológica”<sup>286</sup> – partilhar de uma mesma estrutura não significa compreender esses sujeitos como substâncias completamente homogêneas, como se não houvesse diferenças presentes entre eles – não seria correto sustentar que um sujeito habitaria o corpo do outro, uma vez que esta assertiva apenas produziria uma identidade eu-outro como um “segundo eu mesmo”, o qual já estaria contido no primeiro eu central, tal afirmação egoica é impetuosamente rechaçada pelo fenomenólogo francês. Não se aborda outrem frontalmente, o olhar direto aniquilaria qualquer possibilidade de uma verdadeira relação com outrem, pois reduziria outrem a mera coextensão das representações feitas pelo sujeito, dessa forma, outrem se pulverizaria e se esvaziaria diante da imagem contida no sujeito detentor da posição de centralidade, quando muito, outrem viraria apenas uma réplica do eu, caso contrário, outrem seria subjugado ao papel de objeto.

Para compreender bem o paradoxo manifesto na relação eu-outrem, faz-se necessário entender como acontece a operação de descentramento dos sujeitos, a qual possibilita aos sujeitos envolvidos se submeterem à vivências que se encontram além das estabelecidas previamente entre eles e por cada um.

Para que a experiência com o outro seja um encontro entre sujeitos (quase concêntricos), não tomando outrem apenas como uma cópia do eu ou assumindo um eu como réplica de outrem, é preciso que outrem seja concebido no âmago mais secreto do sujeito (na intimidade do eu). Contudo, como é possível estabelecer esta vinculação sem que haja a necessidade de uma tomada de decisão (prévia) sobre um dos termos, assumindo o outro como objeto? Como é possível que um autômato se anime e galgue um lugar de sujeito? A resposta a essa pergunta “é precisamente aquilo que, à primeira vista, me impede de conceber o outro, a saber: que seu corpo faz parte de meus objetos, que é um deles, que ele figura em meu mundo”<sup>287</sup>. Aparentemente, perceber o corpo de outrem como um objeto em meio a objetos não traria nenhum benefício a uma relação que se queira escapar da dominação ou da constituição como forma de representação do outro. No entanto, esse “objeto” não é exatamente um puro objeto da consciência, pois ele passa a realizar alguns gestos que fogem as concepções preestabelecidas acerca dele, bem como passa a dirigir esses gestos a um

---

<sup>286</sup> Outras expressões merleau-pontianas equivalentes a essa ideia são: “espessura temporal” (PhP, 1999, p.529), “mesmo tecido intencional” (S, 1960, p.166), “mesmo relevo ontológico” (VI, 2000, p.90) e “mesma vibração ontológica” (VI, 2000, p.114).

<sup>287</sup> PM (2002, p. 170) ou Oeuvres (2010, p.1530).

mundo em que ambos os sujeitos compartilham. Nesse momento, há um reconhecimento de outrem, uma vez que ele deixa de ser um autômato<sup>288</sup> para o sujeito que percebe – já que dotado de uma certa autonomia, torna-se impossível incutir nesse “objeto-máquina” a mesma percepção de mundo que o sujeito possui – e passa a habitar o horizonte perceptivo do sujeito, como um corpo, no qual os gestos produzidos por ele vão em direção a um mesmo mundo, a um mundo comum. O reconhecimento do outro se articula na mesma experiência em que o eu reconhece a si mesmo, ou seja, na medida em que o corpo se percebe como sendo próprio, por meio do mundo como horizonte de exploração de suas vivências, essa vivência é generalizada<sup>289</sup> ao reconhecimento de outros corpos que comungam do mesmo mesmo mundo, mas através de outras percepções. As percepções de outrem, bem como seus gestos, impactam na vivência do sujeito (do eu), da mesma maneira em que os gestos produzidos pelo sujeito são acolhidos em sua semelhança por outrem, sendo que essa relação entre eu e outrem só se torna possível porque ambos têm o mundo como campo comum. O mundo não é entendido como um espaço objetivo, finito e mensurável, mas sim como horizonte de abertura ao encontro, “nessa 'localidade' antropológica, meio duvidoso em que a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído”<sup>290</sup>. O mundo como este meio já dado, em que os corpos se tateiam, antes de qualquer decisão explícita tomada por uma consciência constitutiva, é abertura a uma zona de carnalidades. O mundo é um campo em que os sujeitos encarnados se encontram por semelhança, devido as suas generalidades, antes mesmo de qualquer reflexão.

Recorrendo à mitologia grega para elucidar a aderência do corpo ao mundo, Merleau-Ponty vai se referir a túnica de Nesso<sup>291</sup> como o tecido mundano que impregna no corpo do sujeito e o acompanha até a morte, sem escapatória. Para o fenomenólogo, “a mordida do

---

<sup>288</sup> Outrem deixa de ser um autômato já que “não existe sentido operante no interior da máquina, mas somente no interior do ser vivo” (N, 2000, p.265 ou N, 1994, p.215).

<sup>289</sup> Tanto na nossa experiência corpórea no mundo, quanto na experiência do diálogo linguístico há uma operação de generalização, a qual, segundo Carbone (2000, p.88), “não diversamente da nossa experiência corpórea do mundo, a nossa relação com a fala tende a generalizar-se e, portanto, a tornar participável. É em tal modo que a fala pode instituir o diálogo e com isso o pertencimento dos dialogantes a um universo comum de significações, assegurando, além disso, um primado histórico e ontológico”.

<sup>290</sup> Oeuvres (2010, p.1532), minha tradução ou PM (2002, p. 172).

<sup>291</sup> Na mitologia grega Nesso é um centauro guardião do rio Eveno, responsável pela travessia dos passageiros por entre as águas revoltas do rio. Hércules confiando sua esposa Dejanira ao centauro, pediu para que ele a ajudasse a cruzar o rio, mas Nesso (influenciado por Hera) tentou fugir com a esposa de Hércules. Hércules percebendo a traição disparou flechas envenenadas que acertaram o peito de Nesso, mas antes de morrer o centauro entregou sua túnica manchada de sangue para Dejanira, dizendo a ela que se Hércules utilizasse aquela túnica ele nunca a trairia. Passado alguns anos, Dejanira começou a desconfiar da fidelidade de seu marido e sugeriu a ele que utilizasse a túnica, embora não explicasse ao esposo o que foi dito a ela pelo centauro antes de morrer. Ao vestir a túnica com o tecido impregnado do sangue do centauro, portanto, envenenado das flechas lançadas pelo próprio Hércules, o corpo de Hércules começa a queimar de tal forma que é impossível separar o tecido da túnica de seu tecido carnoso e ósseo, assim Hércules agoniza até a morte.

mundo tal como a sinto em meu corpo fere tudo o que está exposto como eu, e particularmente esse corpo começa a defender-se contra ela. É ela que vem animar o adormecido e até a pouco imóvel, e que vem ajustar-se a seus gestos como sua razão de ser”<sup>292</sup>. A tentativa do corpo de se defender contra a físgada exercida pelo mundo é expressa pelo movimento reflexivo, nessa operação da consciência, o corpo deixa de ser uma generalidade (corpos entre corpos) e ensaia distanciar-se do mundo por meio de uma reflexão sobre si, de uma tentativa de dobrar-se a si mesmo e com isso apartar-se (diferenciar-se) do mundo. Todavia este mundo embrenhado no sujeito por inteiro não produz um mundo privado, ele é sim partilhado com outros sujeitos, com outros corpos numa relação carnal. De acordo com o filósofo francês, “o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele”<sup>293</sup>. Poderíamos recorrer a uma contra-argumentação afirmando que o mundo não passa de mera projeção de representações de um sujeito (de uma consciência constituinte), mas mesmo nas projeções é preciso que haja “algo” nas coisas exteriores de modo que convide àquela projeção específica e não outra, sendo assim, resta ao mundo uma autonomia que escape a qualquer tentativa de contenção feita pelo sujeito. Nem outrem, nem mundo, se reduzem a serem somente representações de uma consciência pura. Na verdade, tanto o outro quanto o mundo só aparecem para o sujeito através de seu corpo. É porque o sujeito incarnado é antes generalidade – corpo generalizado em uma subjetividade do que consciência reflexiva – que outrem enquanto corpo penetra em seu campo possibilitando que ambos compartilhem de um mesmo mundo. Assim, na articulação entre eu e outrem situa-se sempre o mundo.

Embora haja uma generalidade do corpo próprio, a qual refere-se a outrem por semelhança nos gestos, na linguagem, esse lugar comum não torna outrem simples reprodução ou animação de um eu mesmo. Outrem tem sim autonomia, e este caráter independente encontrado no outro equivale a independência que as coisas no mundo possuem quando se encontram às margens do horizonte perceptivo do sujeito. As coisas no mundo não desaparecem quando o olhar do sujeito não as abarca. A experiência que os sujeitos têm no mundo não o torna simples conteúdo accidental dos sujeitos. O mundo transborda os limites da apreensão como conteúdo e revela uma experiência muito mais fundamental, permitindo aos sujeitos envolvidos abrirem mão de uma densidade absoluta e separatista, proposta pela consciência pura de si, para uma relação entre corporeidades, na qual o mundo é a situação comum participável e partilhável por meio da experiência intersubjetiva.

---

<sup>292</sup> PM (2002, p. 171) ou Oeuvres (2010, p.1531).

<sup>293</sup> PM (2002, p. 171) ou Oeuvres (2010, p.1531).

Só é possível haver um encontro ou uma relação entre eu e outrem porque, segundo Merleau-Ponty, “há uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro”<sup>294</sup>. Há um nível mais fundamental expresso na relação intersubjetiva que é dado pela universalidade do sentir, pois através desta universalidade é possível ao corpo reconhecer-se como próprio, bem como generalidade manifesta em corporeidades, como outros (corpos). A universalidade do sentir, esta generalidade corpórea, impede desde o princípio que outrem seja puro objeto para o sujeito que o percebe, já de início o sujeito não exclui o outro de seu campo de ação, tal como um ato promovido por uma consciência absoluta, não há decisão nesta zona à margem da reflexão. Desse modo, o campo aberto pelo horizonte corporal de um sujeito não exclui o campo aberto por outrem, efetivamente, eles se multiplicam às voltas de um único mundo comum. A exclusão de outrem se dá no nível da consciência reflexiva, pois para que ela seja em absoluto consciência de si é preciso que outrem não seja total. Contudo, uma vez que há uma densidade intransponível da consciência, tal barreira oblitera qualquer porosidade ou abertura a outrem. Mas no mundo partilhado pelos sujeitos encarnados não há uma densidade intransponível da consciência, é possível perceber as condutas imersas no mundo comum, visto que a generalização do corpo permite uma permeabilidade e uma influência entre os gestos realizados pelo corpo próprio e os gestos esboçados por corporeidades alheias. Há um impacto desses gestos sobre o mundo no qual essas corporeidades<sup>295</sup> partilham, revelando uma

<sup>294</sup> PM (2002, p. 171) ou Oeuvres (2010, p.1531).

<sup>295</sup> Pensando o corpo para além das fronteiras do mecanicismo e do biologismo, Merleau-Ponty vai abordar o movimento gestual do corpo – que já é linguagem e que transcende meros influxos motores – interpelando efetivamente outrem, atingindo, assim, o campo da intersubjetividade. Embora a linguagem na relação entre o humano e o não-humano não seja propriamente objeto de preocupação merleau-pontiana, traremos o exemplo do caso Hans, amplamente estudado pela psicologia, como uma ferramenta de reflexão e de elucidação ainda mais radical sobre o campo intersubjetivo, do que a abordagem encontrada no fenomenólogo. O caso Hans (1895-1916) chamou muita atenção em sua época, por se tratar do caso de um cavalo que sabia calcular. Pessoas das mais variadas áreas de pesquisa faziam perguntas matemáticas ao cavalo (mesmo na ausência do dono do cavalo) e ele as solucionava corretamente, batendo com a pata no chão o número de vezes correspondente a resposta. Estudiosos de diversos campos analisaram o cavalo e não descobriram nenhum “truque” por parte do dono do cavalo, nem mesmo chegaram a um consenso sobre o porquê da sua assertividade em solucionar as equações matemáticas. Contudo, um cientista chamado Pfungst coloca a hipótese de que sinais corporalmente involuntários e praticamente imperceptíveis estavam ocorrendo entre os humanos que faziam perguntas e o cavalo. Assim, o cientista revelou que não havia uma habilidade do cavalo de saber calcular, mais sim que a habilidade do cavalo consistia em saber ler os sinais corpóreos emitidos pelo interrogador, mas sobretudo, revelava também uma capacidade do cavalo em influenciar e motivar os corpos humanos a se movimentarem de uma forma específica – uma vez que esses mesmos indivíduos quando levados ao laboratório, na ausência do cavalo, para serem monitorados durante a realização dos mesmos questionamentos matemáticos feitos ao cavalo, não efetivavam os mesmos micro-movimentos feitos na presença do animal. Posto isso, Vinciane Despret, em pesquisa acerca do caso Hans, afirma que é impossível determinar “quem influencia e quem é influenciado nesta história, são questões que não podem mais receber uma resposta clara. Ambos, ser humano e cavalo, são causa e efeito dos movimento um do outro. Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados. Ambos incorporam a mente um do outro”(Despret, 2004, p.115). Apontando, assim, para um campo de comunicabilidade que ressignifica o entendimento do corpo tomado como amontoado de reações físico-químicas, revelando no corpo um poder

porosidade entre eles e reverberando também num reconhecimento intersubjetivo desses campos corpóreos.

O encontro com outrem não se dá frontalmente, não são duas consciências constituintes ou duas mônadas que se chocam devido as suas densidades, a relação com outrem se faz de viés, a existência de outrem é acessível para o sujeito por meio de um esboço geral, tateante, que nunca se conclui. Outrem não é um objeto para o sujeito que o percebe, não possui uma densidade ou uma configuração absoluta, ao contrário, está sempre se efetivando a cada encontro. O que ocorre no nível corporal perceptivo acontece também no nível da linguagem: outrem não é um objeto mudo para o sujeito que fala, tampouco a fala do outro atravessa o sujeito de ponta a ponta; é preciso preservar um certo silêncio, mas não a ponto dele se fechar completamente à fala. Na relação que os corpos estabelecem em direção ao mundo há o reconhecimento entre eles de uma corporeidade, de zonas de porosidades (corpóreas) por meio da qual as semelhanças podem ser traçadas e compartilhadas. Em um exemplo citado pelo autor francês, o sujeito ao observar um outro homem que estende a mão para alcançar um chapéu a fim de se proteger do sol, experimenta uma sensação de alívio, mesmo não sendo o próprio corpo que está sendo protegido. Tal reconhecimento e partilha do corpo de outrem através da sensação de alívio trazido pela proteção contra o sol, não faz com que este mesmo observador sinta também a queimadura solar que aquele homem poderia ter sofrido, no entanto, isso não impede que o observador estabeleça um vínculo com o homem observado. Tal ligação corpórea advém de uma situação comum que ambos partilham, a saber, o mesmo mundo em que estão imersos. A sincronização desses sujeitos encarnados não torna a experiência que eles vivenciam no mundo como um acontecimento privado, mas sim adota dimensões transferíveis, confere significações movediças, dispostas a transformações. Nesta atmosfera de abertura a outrem – a qual é possibilitada pela linguagem e promovida também pelo mundo cultural – novos gestos e disposições de sentidos são expressos. Na medida em que o sujeito é convidado a falar e ouvir, ou quando ele é invadido por gestos e significações que o tocam, estes atos expressivos de outrem são acolhidos e reconhecidos no campo corpóreo e linguístico do sujeito. O partilhar de um mesmo mundo e o compartilhar de uma mesma língua fornecem horizontes que permitem aos sujeitos se abrirem a campos situacionais comuns, em que a relação de alteridade (entre eu-outrem) se desenvolve. De acordo com Merleau-Ponty, “assim como minha pertença comum a um mesmo mundo supõe que minha experiência, enquanto original, seja experiência do ser, assim também nossa

---

de comunicação, bem como denota um alargamento da noção de intersubjetividade através do emprego desse conceito para enfatizar uma comunicação linguística na relação estabelecida entre o humano e o não-humano.

pertença a uma língua comum ou mesmo ao universo comum da linguagem supõe uma relação primordial de mim com minha fala que dá a ela o valor de uma dimensão do ser, participável por X”<sup>296</sup>. Assim, quando o fenomenólogo estabelece o mundo e a linguagem como sendo ambos a situação comum ou o terceiro termo da relação entre o sujeito e outrem, o filósofo aponta para um paradoxo manifesto através desta relação, que é o de permitir que haja uma zona situacional de comunhão com outrem e com o ser ao mesmo tempo que haja uma pertença a si do sujeito, que o sujeito seja um contato consigo mesmo (retorno a si) na medida em que é abertura (saída de si) ao ser e a outrem.

Tanto a linguagem quanto o mundo manifestam uma situação comum e exprimem um paradoxo. Por meio do mundo linguístico em que o sujeito habita, a fala que ele realiza para se exprimir é ao mesmo tempo expressão de seu pensamento e prologamento de sua relação a outrem, é comunicação a si e a outrem; da mesma forma pode ser pensada a relação do corpo no mundo, na qual o sujeito habita através de seu corpo um mundo em que os seus comportamentos e os seus gestos se organizam para além de si mesmo e ao mesmo tempo eles se realizam numa relação a si. O corpo, tal como Merleau-Ponty descreve, “é, nosso corpo – tese subentendida por todas as nossas experiências, priva nossa existência da densidade de um ato absoluto e único, faz da 'corporeidade' uma significação transferível”<sup>297</sup>. Nesse sentido, o corpo não é pensado como o antro de uma subjetividade indelével, e sim como corpo em partilha com outros corpos, tal como a expressão “corporeidade” vem a assumir. Longe de negar qualquer possibilidade de interioridade, o que o filósofo quer mostrar é que só há experiência de si na medida em que se tem abertura a experiência com outrem. Na relação entre eu-outrem não há espaço para uma subjetividade absoluta cuja densidade ofuscaria qualquer relação com a alteridade. Outrem é acessível ao sujeito tal como um esboço geral, por meio de uma configuração difusa de seus gestos, de sua fala, de seu comportamento. Outrem nunca é em absoluto, tampouco o sujeito que o percebe possui uma densidade intransponível, esta privação da existência enquanto densidade absoluta é dada pela corporeidade. A corporeidade instaura uma dimensão de comunicação que torna possível a relação de alteridade, isso impede com que se isolem as partes na relação entre eu-outrem, compreendo-as erroneamente como consciências puras e silenciosas. Numa relação de alteridade, a leveza da existência atravessa o silêncio absoluto das consciências e torna a comunicação possível, pois não há mais densidades plenas e sim corporeidades.

A corporeidade é o fator que permite que os sentidos se desloquem entre o sujeito e

---

<sup>296</sup> PM (2002, p. 174) ou Oeuvres (2010, p.1533-1534).

<sup>297</sup> PM (2002, p. 173) ou Oeuvres (2010, p.1533).

outrem de modo que a comunicação aconteça, que os atos expressos pelo sujeito sejam tão significativos quanto os atos instituídos por outrem. As significações transmitidas pelo sujeito através de sua fala tocam e são acolhidas pelo outro, assim como outrem ao ser acometido por essa fala responde as solicitações expressas pelo sujeito, uma vez que ambos habitam uma mesma comunidade linguística e compartilham corporalmente de um mesmo mundo. Para Merleau-Ponty “a língua comum que falamos é algo como a corporeidade anônima que partilho com outros organismos”<sup>298</sup>, embora haja ainda uma diferença na relação estabelecida entre eu e outrem por meio da linguagem e a relação firmada através do mundo como terceiro termo. Quando a abertura a outrem se dá no nível corporal por recuo ao mundo como mediador da relação, outrem aparece apenas como um esboço, como uma noção geral por semelhança ao sujeito, nessa dimensão outrem aparece difusamente no horizonte perceptivo do sujeito, outrem não se manifesta em sua radicalidade, em sua presença efetiva. Tal empreendimento efetivo e radical só será galgado na medida em se volta à linguagem como mediadora desta interação, pois é apenas através da operação linguística que se expressa uma verdadeira comunicação. É no campo da fala, enquanto operação de significações e sentidos em estado nascente, que segundo Merleau-Ponty:

“ocorre verdadeiramente o empreendimento de comunicação, e que o silêncio parece rompido. Entre o gesto 'natural' (se é possível encontrar um só que não suponha ou não crie um edifício de significações) e a fala, a diferença é que aquele mostra objetos dados noutra parte aos nossos sentidos, ao passo que o gesto de expressão, e em particular a fala, é encarregado de revelar não apenas relações entre termos dados noutra parte, mas também os próprios termos dessas relações” (PM, 2002, p.175 ou Oeuvres, 2010, p.1534).

É como se na dimensão de corporeidade a relação intersubjetiva, mediada pelos gestos corporais, abarcasse apenas o campo de generalidade, um campo de corpos anônimos, fornecendo somente um esboço geral de outrem manifesto numa situação comum, que é o corpo no mundo. O gesto a que o filósofo se remete como natural, na citação acima, deve ser compreendido com uma certa cautela, pois o fenomenólogo não o trata por oposição a gestos que seriam estritamente culturais; não há uma cisão definitiva entre natureza e cultura, não havendo então um só gesto, por mais natural que se queira ser, que já não esteja permeado de significações culturais. Por isso que por gestos naturais deve-se compreender o sentido de: comuns, ordinários e habituais, ao invés de reduzi-los a um puro biologismo. Estes gestos habituais não são tão expressivos e criadores quanto os gestos de expressão, os primeiros apenas propagam as articulações já sedimentadas e evidenciam os sentidos já estabelecidos pelo sujeito, ao passo que o segundo, fornece não apenas a relação, como no caso da

---

<sup>298</sup> PM (2002, p. 174) ou Oeuvres (2010, p.1534).



dimensão de corporeidade, a qual propicia a relação entre um corpo e outro como generalidades, como também proporciona um reconhecimento enquanto indivíduos. É através dos gestos de expressão, alcançados, em particular por meio da linguagem, enquanto fala falante, que se perpassa a generalidade dos corpos e se instaura a comunicação entre os indivíduos. Quando se observa a dinâmica intersubjetiva existente na dimensão corporal, vê-se que o corpo ali é ainda anônimo, é apenas um elo da generalidade que é a relação de corpos entre corpos. Não há um foco privilegiado que seria a consciência, embora haja sim uma determinação visível quanto sua situação que é dada pelo próprio corpo. Contudo, diferentemente da expressividade encontrada no nível do sensível, a qual atinge o campo da corporeidade, há uma outra expressividade que é a da fala; “a fala não visa o mundo natural, mas o mundo de espontaneidade – não sensível”<sup>299</sup>, no qual a linguagem falante é um caso particular da operação de criação de novas significações. A fala em sua função operante (falante) não pode ser tematizada de maneira visível, uma vez que esta fala é a supressão do gesto que a engendrou, ela carece da positividade que o corpo possui ao se manifestar, com isso, a fala falante acaba sendo inapreensível como visibilidade, ela instaura um “sobre-sentido” que ultrapassa a objetividade do gesto corporal apresentando significações criadoras. No campo aberto por essas significações que vão além da expressividade corpórea é que a fala efetiva verdadeiramente a sua função de comunicação, pois se a corporeidade é o elemento da estrutura ternária que liga os corpos/sujeitos ao mundo, ela é ao mesmo tempo a barreira visível (positiva) e situada que os separa de uma comunhão mais radical, já a fala em seu movimento de operação criadora aproxima tanto o ouvinte do falante, que na experiência da partilha, na relação entre eles, há uma pertença comum da fala que foi expressa, a ponto de um sujeito não saber se comunga do outro porque a fala se fez desde si. Ambos os sujeitos são tocados e invadidos pela radicalidade da experiência da linguagem.

Deve-se atentar para o fato de que esta experiência de comunicação dada pela linguagem no sentido agudo da criação se estabelece enquanto as palavras estão sendo expressas, enquanto as falas estão se articulando, mas a medida em que estas palavras se cristalizam e as falas se condensam, os sentidos vão se sedimentando e deixando para trás um rastro de cultura estratificada. Mas antes do primeiro sedimento, como se realizava a comunicação? Para Merleau-Ponty “no momento em que a primeira significação 'humana' é expressa, se arrisca um empreendimento que ultrapassa nossa pré-história comum, mesmo se prolonga seu movimento: é essa fala conquistadora que nos interessa, é ela que torna possível a fala instituída, a língua. É preciso que ela própria ensine seu sentido, tanto àquele que fala

---

<sup>299</sup> PM (2002, p. 174) ou Oeuvres (2010, p.1534).

quanto àquele que escuta”<sup>300</sup>. Deste modo, o importante da fala inaugural é que se perpetua através de toda fala quando é conquistadora, é, na verdade, seu ímpeto de produtividade de sentido, num “ato único” de instauração de cultura (de articulação de significações comuns/partilháveis) e criação de um público – “o homem que fala se atribui um ouvinte”<sup>301</sup>. Neste movimento de instituição de novos sentidos a fala secreta em seu público de ouvintes e falantes um esboço de como ela vai operar a comunicação por meio de uma língua. A língua é composta pelos sedimentos (palavras, fonemas, gestos, etc.) estratificados pela fala em seu movimento operante. Todo o esforço da fala, quando é conquistadora, é o de retrabalhar com os sentidos comuns e as significações já constituídas numa língua conferindo a eles um novo arranjo. Esta força operadora de mudanças e instauradora de sentidos presente na linguagem não se encontra exclusivamente no sujeito que fala, tampouco é produzida por aquele que escuta, sua produtividade é alcançada de maneira igual tanto pelo falante quanto pelo ouvinte, visto que por mais próprio que o falante tome aquilo que diz, aquilo que é expresso por ele como “seu” (como conteúdo particular ou como um pensamento privado) vai ser igualmente recebido pelo ouvinte se o sentido foi produzido e a comunicação se estabeleceu. Com isso, a potência produtiva encontrada na linguagem, quando ela cumpre sua função de comunicação de sentidos criadores, ela expressa uma individualidade do sujeito falante na exata medida em que isto que tem de mais próprio no sujeito seja já abertura a outrem, efetive a comunicação, ou seja, na medida em que a universalidade daquilo que o sujeito experimenta como o que ele tem de mais próprio sendo partilhado por outrem, tornando a “universalidade reconhecida” e por isso, comungada. É como se as palavras que o sujeito profere a outrem (que as escuta) não pertencesse a nenhum dos dois interlocutores, pois elas excedem uma compreensão que tenta reduzi-las ora a um biologismo, creditando o sentido e a formação das palavras a um jogo do aparelho fonador ou produto da fisiologia, e ora a um intelectualismo, que limita as significações a uma operação da memória. Todavia, as palavras ultrapassam esses reducionismos em seu movimento criador, apontando que nem mesmo o falante e tampouco o ouvinte as possuíam antes da expressão, uma vez que ambos são levados a experimentar significações que os arrebataram de suas aparentes estabilidades.

Na experiência do diálogo “quando falo a um outro e o escuto, o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim”<sup>302</sup>. As palavras fazem a mediação na relação entre eu e outrem, por não conterem um sentido dado de antemão pelos sujeitos que as utilizam, elas são capazes de

<sup>300</sup> PM (2002, p. 175) ou Oeuvres (2010, p.1534-1535).

<sup>301</sup> PM (2002, p. 176) ou Oeuvres (2010, p.1535).

<sup>302</sup> PM (2002, p. 176) ou Oeuvres (2010, p.1535).

se lançarem para além do sentido comum presente naqueles que habitam uma mesma comunidade linguística e promoverem nos interstícios de suas expressões um encontro entre os sujeitos. Este encontro entre o falante e o ouvinte se dá obliquamente, da mesma forma em que se percebe os gestos de outrem por meio do reconhecimento de um esboço de sua organização interna, de seus comportamentos no mundo comum em que compartilham no momento da percepção, assim sucede com a linguagem, que é o meio comum em que se insere a experiência do diálogo, na qual os sujeitos são conduzidos pelo movimento operado no discurso a uma nova configuração de sentido. A experiência com outrem é sempre de viés, seja pela percepção de outrem no mundo ou seja pela linguagem, ela nunca se esgota; no momento da percepção não há uma coincidência absoluta entre os sujeitos, pois o sujeito percebe outrem percebendo, do mesmo jeito que na linguagem, é na dinâmica da fala que falante e ouvinte se reconhecem na comunicação. É preciso atentar que esta fala é necessariamente a de uma “expressão militante”, ou seja, a de uma linguagem ativa em seu movimento expressivo criador, diferentemente da linguagem ordinária utilizada pelo senso comum, essa linguagem instituinte tem a expressividade que a literatura tem quando torna presente aos homens um sentido transformador que fortuitamente acontece deles se esquecerem. A fala militante, segundo Merleau-Ponty “renova sem cessar a mediação entre o mesmo e o outro, ela nos faz verificar perpetuamente que só há significação por um movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação”<sup>303</sup>. Para que seu movimento principie é preciso que se instaure o “espanto”, um distanciamento dos sentidos que vinham sendo operados na cultura para o advento de novos arranjos e composições de sentido. A linguagem nessa operação de expressão ativa institui a diferença como horizonte comum para a transformação, desse modo, os sujeitos envolvidos nesta dinâmica são lançados para além de um poder próprio de suscitar ou desenvolver a mudança (diferentemente de uma consciência que teria o poder de saber reconhecer as características das coisas pelo fato de ser ela mesma que as colocou). Já que esta metamorfose não estava anteriormente contida nos sujeitos, ela promove um estranhamento naqueles que participam de sua atividade, porque ela irrompe violentamente desta dinâmica. A violência a que Merleau-Ponty se refere quando trata do movimento instaurado por esta dimensão expressiva da linguagem decorre do fato da transformação ocorrer subitamente, bem como se remete a força com a qual emerge este ímpeto produtivo, por exemplo, na leitura de um livro, as palavras que o autor se utilizou para escrever são todas elas familiares ao leitor, contudo, numa certa altura da leitura o que havia de semelhante entre as palavras empregadas e a bagagem linguística e cultural do leitor se

---

<sup>303</sup> PM (2002, p. 176) ou Oeuvres (2010, p.1535).

rompe causando um desequilíbrio nesta intimidade, instaurando, assim, a diferença de maneira abrupta no ritmo do texto, é neste momento em que o leitor é surpreendido e envolvido pelo movimento do discurso operado no texto, sendo conduzido a experiência de novas significações.

As palavras não encerram em si mesmas as suas significações, é a experiência da comunicação a responsável por engendrar novas configurações de sentido e conduzir os sujeitos no movimento de expressão. Esta estrutura pela qual a linguagem se realiza, tanto para produzir significações quanto para descentrar os sujeitos envolvendo-os no movimento expressivo, se estabelece devido a uma racionalidade operante no mundo. Na definição merleau-pontiana a racionalidade “exige apenas que toda experiência comporte pontos de abertura a todas as ideias e que as ideias tenham uma configuração”<sup>304</sup>. Tal afirmação feita pelo filósofo pode causar uma certa estranheza para aqueles que, tomando-a ao pé da letra, compreendem a necessidade de se voltar a ideia tal como uma exigência de inspiração platonista, a saber, a de uma inteligibilidade garantida previamente pela estipulação de um mundo inteligível apartado da experiência (do mundo sensível). Todavia, exigir uma abertura a todas as ideias a partir da experiência é garantir, como faz Merleau-Ponty desde a definição do movimento racional, que a relação com a transcendência se estabeleça a partir da experiência e não apartada dela, isso é, compreender que o horizonte de inteligibilidade se faz desde o sensível, que a racionalidade não é sustentada por uma operação divina e tampouco se reduz a uma rivalidade entre consciências constituintes. Essa racionalidade traz uma universalidade diferente daquela abordada anteriormente através do mundo sensível, na qual a corporeidade – fator de comunhão entre os corpos no mundo sensível – permitia um reconhecimento de outrem pela semelhança consigo, fazendo com que ambos partilhassem da mesma unidade do sentir. Já a universalidade expressa por meio da linguagem, por tocar uma outra camada do sensível, é “*quase* invisível e construída sobre o edifício de nossos signos, nós a chamamos de *mundo cultural*, e chamamos fala o poder que temos de fazer que certas coisas convenientemente organizadas (...) sirvam para pôr em relevo, para diferenciar, para conquistar, para entesourar as significações que vagueiam no horizonte do mundo sensível”<sup>305</sup>. A universalidade do sentir (universalidade sensível) por mais que se organize dentro de estruturas norteadas corporalmente, esta estruturação é de uma ordem diferente da universalidade abarcada pela linguagem, é como se pela dimensão do sensível os sedimentos acumulados fossem como relevos ou articulações de sentidos metamorfoseadas pelo corpo

---

<sup>304</sup> PM (2002, p. 177) ou Oeuvres (2010, p.1536).

<sup>305</sup> PM (2002, p. 177) ou Oeuvres (2010, p.1536).

pela estrutura sensível corpórea, ao passo que esses sedimentos quando convertidos em significações e signos quase invisíveis (se comparados as expressões e gestos corporais) deixam de flunar pelo horizonte sensível e passam a habitar a estrutura da linguagem por meio da fala verbal e conceitual. O horizonte linguístico da fala, pertencendo a dimensão da cultura, não pode ser pensado cindido de seu fundo sensível sob o qual ele emerge. Só assim pode-se pensar a noção de mundo para o filósofo francês, não havendo um mundo sensível por oposição a um inteligível, o que há é um único mundo cujos horizontes de natureza e cultura estão imiscuídos desde a sua mais remota manifestação. Desse modo, o mundo apresenta uma dupla postulação: ele requer de um lado que desde a experiência sensível haja uma abertura a cultura e que a estrutura cultural comporte uma articulação própria, requisitando assim, dois graus de racionalidade, a que se manifesta no sensível e a que se expressa na cultura por meio da fala. A fala tem, para Merleau-Ponty “o poder de insuflar na opacidade do sensível aquele vazio que o tornará transparente, mas vazio que, como o ar soprado na garrafa, jamais é desprovido de alguma realidade substancial”<sup>306</sup>. A dimensão linguística, por meio da fala e de seu silêncio, tem o poder de alcançar outrem, mesmo que este contato seja apenas um esboço da potência que se pode atingir através do diálogo, contudo, a relação com outrem já foi insuflada desde o sensível, na zona obscura/turva de seu horizonte corporal. Tal como o ar soprado na garrafa, que mesmo “transparente” não é desprovido de substancialidade, a linguagem insuflada no sensível instaura zonas de abertura quase invisíveis, que porém não o priva de abrir-se a comunicação. O contato com outrem estabelecido corporalmente desde o sensível, tal como uma silhueta de outrem numa percepção ainda turva, é estendido para além da simples constatação corporal oferecida através das condutas de outrem, expandindo-se assim, para o horizonte discursivo.

No ato de falar há uma operação da linguagem que não envolve somente uma atividade como uma ação do dizer, há também uma atividade na escuta, de acordo com Merleau-Ponty, “não sou apenas ativo quando falo, mas precedo minha fala no ouvinte; não sou passivo quando escuto, mas falo de acordo com...o que o outro diz. Falar não é somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, (...)como sujeitos falantes, *continuamos*, retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, no qual estamos ambos apoiados, e que é a manifestação, o devir da verdade”<sup>307</sup>. No movimento expressivo do falar ocorre um descentramento dos sujeitos por meio da linguagem, pois a fala não está determinada previamente na consciência dos sujeitos antes deles a proferirem, de modo que a

---

<sup>306</sup> PM (2002, p. 177-178) ou Oeuvres (2010, p.1536).

<sup>307</sup> PM (2002, p. 178) ou Oeuvres (2010, p.1537).

ação do falar ultrapassa a mera constituição de sentidos pela consciência e abarca um campo cuja atividade do dizer não se restringe a uma iniciativa do sujeito. Há uma atividade do falar no dizer assim como há uma atividade na escuta, na medida em que é necessário antecipar a fala no ouvinte para que o diálogo se estabeleça. Da mesma maneira que o ato de falar e escutar não se reduz a uma pura atividade, pura iniciativa dos sujeitos, porque os sentidos expressos e compartilhados conduzem os sujeitos de forma a irem além de suas individualidades e partilharem efetivamente algo novo, caso contrário os sujeitos apenas encontrariam em suas falas aquilo que eles mesmos já formularam e no entanto, num diálogo ambos são surpreendidos tanto na fala quanto pela escuta; do mesmo modo o ato de falar e escutar não torna os sujeitos passivos, simples receptores de uma linguagem que se faz sem a contribuição deles, ou seja, reduzindo a linguagem a uma pura passividade, produto de uma cultura. O sujeito deixa se conduzir pelo movimento do discurso de outrem, com isso, a escuta que o sujeito realiza é ativa, como é ativa a sua fala quando retoma uma linguagem que precede esses sujeitos para prolongá-la em sua comunicação com outrem. Nesse momento, não há uma rivalidade entre consciências disputando o reinado do dizer, mas sim uma comunicação entre corpos que, por compartilharem de uma mesma comunidade linguística, comungam de uma mesma língua, cujos sentidos são engendrados na relação entre eles, por meio de um descentramento da posição de sujeito (como consciência constituinte que exige um embate frontal com outra consciência) possibilitando uma abertura a outrem que se faz lateralmente. Isso não significa estar diante de outrem, numa relação entre consciências rivais que se opõem; o movimento de abrir-se a outrem é anterior a cisão imposta pelas subjetividades (consciências), é ser com outrem numa parelha, tal como numa dança em que a um só tempo o sujeito que conduz é conduzido. Assim, comunicar não equivale a ter uma determinação prévia das palavras para empregá-las na operação da fala, mas sim significa acompanhar o movimento do discurso e se deixar ser conduzido por ele. Na comunicação estabelecida entre os sujeitos há uma retomada dos sentidos já sedimentados pela linguagem que serve de apoio para a projeção e/ou antecipação de novas significações. Esses sentidos sedimentados pela cultura que formam o solo e servem de fundamento para operação expressiva da linguagem não estão situados fora do tempo como verdades eternas que habitam um mundo inteligível, eles estão presentes (no tempo) em cada movimento de retomada e de abertura para transformação e composição de novos arranjos de sentidos. Todo ato de fala ao reaver antigas configurações expressivas, utilizando-as como suporte (apoio) na operação de expressão, continua um movimento já começado pelo discurso ao mesmo tempo em que reconfigura esses sentidos já sedimentados metamorfoseando-os. Dessa maneira, no

movimento discursivo o ato de falar equivale a “tocar à distancia” essas significações reapreendidas e rearticuladas pela operação expressiva.

Quando se aborda a problemática da expressão na linguagem tratando sempre dela apenas por aquilo que é expresso de maneira absoluta, atentando somente ao seu modo indicativo e tomando tudo o que foge deste modo de enunciado como sussurros confusos e murmúrios receantes, essa forma de abordagem credita ao campo da linguagem exclusivamente o escopo do modelo enunciativo, encobrindo toda uma relação silenciosa e implícita que os sujeitos falantes estabelecem com a linguagem. Para Merleau-Ponty, assumir a ação linguística como uma operação que se restringe ao tipo enunciativo equivale a:

“esquecer de tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência, que contribui para determinar seu sentido e que justamente oferece à ciência de amanhã seu campo de investigação. É esquecer toda expressão literária em que precisaremos justamente assinalar o que poderíamos chamar a 'sobre-significação', e distingui-la do não-sentido. Ao fundarmos a significação sobre a fala, queremos dizer que o próprio da significação é jamais aparecer senão como continuação de um discurso já começado, iniciação a uma língua já instituída” (PM, 2002, p.179 ou Oeuvres, 2010, p.1534).

Desse modo, as novas significações prolongam um sentido já articulado no movimento discursivo, pois ao mesmo tempo em que tangem os sedimentos de sentidos já estabelecidos pela cultura estas significações novas mantêm uma certa distância das articulações anteriormente formuladas para principiar outras formas mais expressivas. Nesse sentido, não há uma positividade dos signos e das significações no momento em que eles estão sendo engendrados. Nesta operação de rearticulação de sentido as significações só aparecem em suas densidades quando elas já perderam o caráter de expressividade nascente. Na medida em que são sedimentos instituídos por uma cultura linguística as significações parecem ser absolutas e imutáveis, aparentando existirem plenamente numa dimensão inteligível, universal, que precede e se distingue do plano sensível. Contudo, para o fenomenólogo um discurso só pode se apresentar como universal se ele já estiver situado no horizonte histórico e temporal sob o qual ele emerge, com isso, a operação da linguagem realiza um paradoxo de conseguir pactuar duas disposições rivais, a saber, a da linguagem como universal e a da linguagem enquanto situada numa interpretação particular. Este caráter particular da linguagem longe de ser uma propriedade de uma subjetividade constituinte, ele concerne a dinâmica entre os sujeitos, que ora faz brotar um sentido num sujeito e ora extrai um sentido em outro. De acordo com o filósofo francês “é ainda chamando-o fala ou espontaneidade que melhor designamos este gesto ambíguo que produz o universal com o singular, e o sentido

com nossa vida”<sup>308</sup>. É por meio da operação de expressão que a fala realiza a frágil concordância entre a manifestação de um sistema interpretativo “íntimo” ou “particular” e a elaboração de um discurso “público”, “universal” ou partilhável.

---

<sup>308</sup> PM (2002, p. 180) ou Oeuvres (2010, p.1539).



### Capítulo III – Linguagem indireta

#### Invernáculo

Esta língua não é minha,  
qualquer um percebe.  
Quem sabe maldigo mentiras,  
vai ver que só minto verdades.  
Assim me falo, eu, mínima,  
quem sabe, eu sinto, mal sabe.  
Esta não é minha língua.  
A língua que eu falo trava  
uma canção longínqua,  
a voz, além, nem palavra.  
O dialeto que se usa  
à margem esquerda da frase,  
eis a fala que me lusa,  
eu, meio, eu dentro, eu, quase.

(Paulo Leminski)

A noção de diacriticidade dos signos permitiu ao fenomenólogo resolver um impasse aberto<sup>309</sup> anteriormente pela *Fenomenologia da percepção*, a saber, o da articulação entre experiência linguística e experiência silenciosa (perceptiva). Se na obra de 1945 havia a necessidade de se recuar a um *cogito* tácito para que a clareza da fala se estabelecesse, agora a partir dos estudos feitos através da linguística de Saussure, Merleau-Ponty sinaliza que é possível fornecer uma descrição da experiência da linguagem que se enraíza no sensível, sem recuar a uma consciência silenciosa (a um *cogito* tácito). Há referências explícitas ao linguista, as quais aparecem na obra do fenomenólogo francês<sup>310</sup> acerca da capacidade da linguagem de produzir novas significações através de diferentes composições e organizações estabelecidas pelos próprios signos, permitindo uma maleabilidade de sentidos, os quais emergem de maneira indireta em uma cadeia expressiva. Em vista disso, não se compreende a linguagem por uma correspondência pontual de um signo a uma significação. A emergência dos diferentes sentidos na operação linguística se faz lateralmente, através das relações de oposição que os signos estabelecem entre si, sendo que de seus interstícios é que insurgem novas formas de expressividade languageira.

Seguindo a trilha indicada pelo fenomenólogo acerca do pensamento de Saussure, vemos que o signo não carregaria de antemão uma significação própria, não possuiria uma

<sup>309</sup> O impasse entre linguagem e percepção instaurado pela obra de 1945 permanecia aberto porque havia ali o recuo a um *cogito* tácito; conforme a afirmação do filósofo: “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante em que as palavras recebem primeiramente sentido” (PhP, p.462, p.541). Essa consciência silenciosa aquém da linguagem cerceava o poder que a experiência linguística poderia proporcionar se ampliasse seu contato com a esfera do sensível.

<sup>310</sup> Ver, por exemplo, o início do artigo merleau-pontiano intitulado *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, em OE (2004, p.67).

positividade prévia a sua concepção. Visto que para Merleau-Ponty “a língua é feita de diferenças sem termos, ou, mais exatamente, os termos nela são engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles”<sup>311</sup>. As significações emergem da diferença instaurada pelo arranjo dos signos numa cadeia linguística. Os sentidos produzidos por uma língua, bem como os signos instituídos por ela no momento da expressão, advêm de uma diferença (produzida pelo rearranjo) que instaura seus próprios termos. Assim como a relação entre continente e conteúdo não deve ser pensada como se fosse entre dois polos positivos completamente apartados e determinados previamente, tampouco na dinâmica do movimento expressivo não haveria de antemão um signo que contivesse a sua significação, é sim na operação expressiva que as significações emergem enquanto diferenças instauradas pelo próprio arranjo dos signos. No momento que algo é expresso, que um sentido nasce, esse sentido sempre advém do intervalo entre os signos concebidos pela operação enunciativa. Nesse movimento de diferenciação dos signos entre si, os sentidos que emergem dessa operação aparecem do hiato entre as palavras, surgem de viés, lateralmente. Uma vez que por si só os signos não são dotados de positividade, não possuindo em si mesmos uma significação predeterminada, o sentido que brota da ligação entre eles é sempre lateral. Faz-se necessário pensar o sentido da lateralidade da operação languageira para que se escape da lógica da remissão absoluta entre signo e significação. Enquanto proveniente da lateralidade, o sentido habitaria a cadeia expressiva sem se fixar totalmente, sem cristalizar a relação entre os signos e os sentidos emanados nos intervalos destes, permitindo que um sentido nasça sempre “na borda dos signos”<sup>312</sup>. É dessa forma que Merleau-Ponty pode afirmar que “toda linguagem é indireta ou alusiva”<sup>313</sup>, pois não há nela um modelo prévio ou de significações anteriormente delimitadas em que os signos seriam apenas o suporte.

No capítulo anterior vimos que a exigência merleau-pontiana de ampliação de sua investigação para uma fenomenologia da linguagem trouxe como consequência o poder expressivo e criativo da linguagem em diversos campos; na psicologia (através da problemática da consciência e da aquisição da linguagem), na vida intersubjetiva (através da experiência do diálogo) e até mesmo em áreas da ciência consideradas “exatas” (em que a potência criativa da linguagem parecia vacilar, como é o caso, por exemplo, das expressões matemáticas) através da linguagem do algoritmo, abordou-se uma potência criativa da língua. A descrição dessas operações expressivas da linguagem permitiu a Merleau-Ponty ampliar o escopo da atividade linguística, pois anteriormente, em seu livro de 1945, o fenomenólogo

---

<sup>311</sup> OE (2004, p.67).

<sup>312</sup> OE (2004, p.69).

<sup>313</sup> OE (2004, p.72).

compreendia o sentido gestual como sendo a camada primordial<sup>314</sup> da experiência da linguagem. Mesmo abordando os gestos desse corpo não como uma representação feita por regras anteriormente projetadas por uma consciência, mas sim por meio de um dispositivo próprio a esse corpo – o qual age através da intencionalidade, que é perceptiva e motora –, o peso dessas descrições fenomenológicas recai sobre o âmbito da experiência sensível e não desenvolve muito as contribuições dos aspectos culturais envolvidos na manifestação de um fenômeno, no sentido de abordar a linguagem como sendo uma ordem cultural constituidora do campo fenomênico, não limitando a linguagem apenas a intencionalidade do corpo, de um corpo falante.

Embora o caráter corporal da fala ressoe ao longo das demais obras do filósofo, a partir dos anos 1950 o papel da linguagem não se inaugura com a atividade da expressividade gestual, uma vez que a concepção de linguagem passa a contemplar um princípio de diacriticidade, de diferenciação dos próprios termos envolvidos pela operação expressiva, que se reflete também de maneira análoga<sup>315</sup> a forma de organização da experiência sensível. Segundo Merleau-Ponty, “a linguagem é o sistema de diferenciação no qual se articula a relação do sujeito no mundo”<sup>316</sup>. De forma que as relações opositivas entre os signos atuam de maneira a fazer emergir lateralmente seus sentidos, sejam esses novos sentidos surgidos na inter-relação corpórea, sejam eles advindos da relação do corpo no mundo, concebendo tanto à experiência sensível quanto à linguageira uma diacriticidade entre a articulação de seus dados. Desse modo, a formação de novas significações não se estabelece mais apenas por

---

<sup>314</sup> Com relação a essa compreensão da camada gestual como primordial à linguagem na *Fenomenologia da percepção*, chegou-se ao ponto do filósofo lançar a hipótese de uma origem da linguagem através de um sistema reduzido de expressão, o qual encontraria numa materialidade fonética uma maneira (necessária e universalizável) de partilhar a linguagem. Conforme Merleau-Ponty (PhP, p.218, p.255) “descobriríamos sem dúvida, na origem de cada língua, um sistema de expressão muito reduzido, mas tal, por exemplo, que não seria arbitrário chamar de luz a luz se chamamos de noite a noite. A predominância das vogais em uma língua, das consonantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente vivê-lo”. Como se a universalidade encontrada na natureza sensível pudesse ser partilhável por diferentes sistemas linguísticos, sem se preocupar com as especificidades encontradas nas diferentes dimensões culturais destes. Essa ênfase dada a experiência sensível se modifica nas pesquisas do filósofo vislumbradas através de seus cursos na década de 50, nos quais ele defende que a manifestação de um fenômeno natural é atravessada por seu contexto histórico/cultural. Segundo Merleau-Ponty (IP, 2003, p.178) “a ‘coisa natural’ não aparece como tal senão a uma cultura. Há uma história da percepção (...)”.

<sup>315</sup> De acordo com Carbone (2000, p.94) “uma modulação análoga, que conduzirá em seguida ao peculiar estilo indireto da ontologia merleau-pontiana, pode a partir desse momento ser revista na relação entre o dizível e o indizível, também essa – como aquela entre o visível e o invisível – esboçada segundo a configuração de uma torção que já aflorava na precedente elaboração merleau-pontiana, que nesta fase [dos escritos dos anos 50] tende a se descentralizar da dimensão da subjetividade (enquanto presença de certos elementos de persistência de tal sistematização) para assentar-se naquela da carne, em que a sucessiva meditação de Merleau-Ponty se caracterizará precisamente pela configuração do Ser mesmo, em que o horizonte das relações entre visível e invisível e entre dizível e indizível estão inscritas”.

<sup>316</sup> RC (1968, p.37).

referência a uma experiência afetiva<sup>317</sup> (a um gesto primordial) do corpo e sim por diferenciação entre os signos expressos numa cadeia verbal, trazendo o poder expressivo da linguagem ao próprio arranjo dos vocábulos entre si, bem como aponta para um poder expressivo da experiência silenciosa através de um processo de diferenciação, de organização opositiva dos dados da experiência entre si.

Nesse presente capítulo, intentamos mostrar a maneira como se explicitam as contribuições da linguagem no movimento de criação (diacrítica – criação que se faz por diferença entre os termos) de novos sentidos linguísticos cotejando a investigação temática acerca das artes, do corpo, do inconsciente e da animalidade na instituição do campo fenomenal. O contexto cultural que a linguagem evidencia na descrição da inserção do corpo humano no mundo se faz por meio de uma análise indireta<sup>318</sup> da operação languageira, de instituição de novos sentidos. É apenas numa linguagem indireta que a criação pode se efetivar, abrangendo dimensões negativas (que não são definidas diretamente pela sistematização perceptiva) que tornam acessíveis novas configurações de sentidos. A reflexão indireta proposta pelo fenomenólogo em suas primeiras obras é diferente da reflexão indireta encontrada nos textos após a década de 1950. Enquanto a operação de criação encontrada na *Fenomenologia da percepção* ainda havia a necessidade de relacionar todo o surgimento de algo novo à capacidade de apreensão estabelecida pela atividade da percepção, fazendo com que o carácter indireto dessa obra fosse menos para mostrar o que há de mais próprio ao ser e fosse mais para enfatizar a lógica do reenvio à percepção; há nos textos posteriores a década de 50 a menção a um *ser primordial*<sup>319</sup> que se organiza anteriormente a atividade de uma subjetividade perceptiva, bem como se aborda a presença de camadas ou dimensões da existência que são negativas, que não se limitam a uma correlação estrita com uma consciência perceptiva – uma vez que se tratam de estruturas significativas que também operam no mundo cultural, apesar de não abandonarem a experiência sensível.

A necessidade de se abordar um sentido que surge indiretamente ou lateralmente pela

<sup>317</sup> Pensar a linguagem enquanto gesto, “enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial, [é] antes que como enunciado conceitual” (PhP, p.212, p.248). Este era o mote da *Fenomenologia da percepção*.

<sup>318</sup> O carácter indireto da linguagem não diz respeito a uma reflexão feita por uma linguagem que não se baseia ou não se deriva de saberes não filosóficos. A reflexão indireta não é feita por “adesão simples ou subordinação da 'não-filosofia' à filosofia verdadeira. Ela já existe nas relações laterais de cada cultura com as outras, nos ecos que uma desperta na outra” (S, 1991, p.152). É indireto o método de reflexão da linguagem, na medida em que não se pretende abarcar a totalidade do ser do mundo a um só golpe, e sim tendo ciência de suas limitações, a reflexão exercida pela linguagem só pode apreender lateralmente, de viés, o ser do mundo, conferindo-lhe um esboço geral que não se pretende cabal. Conforme a afirmação merleau-pontiana encontrada em *Signos*, vemos que a tarefa da reflexão indireta não se “acaba completamente, pois doravante deve prosseguir-la através do campo dos fenômenos cujo domínio não lhe é assegurado antecipadamente por nenhum *a priori* formal” (S, 1991, p.151).

<sup>319</sup> S (1991, p.188).

linguagem é justamente para se distanciar (do modelo adotado na obra de 1945<sup>320</sup> e) a qualquer imposição de sentido linguístico que se estabeleça por uma anterioridade produzida cognitivamente ou imposta previamente como correlação necessária a atividade perceptiva. Isso não significa que Merleau-Ponty abandonará o papel da percepção como abertura ao ser<sup>321</sup>, ele apenas reforçará que apesar do carácter sensível encontrado no ser, “a abertura perceptiva ao mundo é mais desapossamento do que posse, não tem pretensões ao monopólio do ser”<sup>322</sup>, uma vez que reconhece no ser uma potência negativa<sup>323</sup> operando no seu interior que escapa as apreensões feitas por uma atividade da subjetividade. Por isso, Merleau-Ponty irá abordar diversas camadas (o inconsciente, o sonho, a memória, etc.) e modalidades de existências (a animalidade, o bebê, etc.) que contribuem para a compreensão do ser, mas que, no entanto, não são apreendidas imediatamente pela percepção, tampouco são constituídas ativamente por uma consciência, uma vez que são anteriores a uma ação da consciência que sistematiza os dados presentes no movimento perceptivo. A importância de um sentido lateral que compõe a espessura perceptiva (mas que não é totalmente e diretamente abarcada por ela) se encontra até mesmo na relação entre o humano e o não-humano. De acordo com Merleau-Ponty no curso *A natureza*, encontramos a seguinte afirmação: “a relação homem-animalidade não é uma relação hierárquica, mas uma relação lateral, uma ultrapassagem que não abole o parentesco. (...) É a partir do visível que podemos compreender o invisível. A partir do sensível que podemos compreender o Ser, sua latência e seu desvelamento”<sup>324</sup>.

<sup>320</sup> Vemos na *Fenomenologia da percepção* que a experiência é possível graças à operação perceptiva do corpo. Segundo a afirmação merleau-pontiana: “todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido, e como o mundo percebido só é aprendido pela orientação, não podemos dissociar o ser do ser orientado. (...) Há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que eu ali estivesse, e que marcava lá o meu lugar. Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, (...) sistema de 'funções' anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (PhP, p.293-294, p.341-342). Já nos cursos acerca da instituição e da passividade, bem como nos cursos sobre o conceito de natureza, Merleau-Ponty aborda uma sensibilidade inerente não apenas ao corpo, mas também às coisas, por meio de uma organização interna ao ser que não se abre à percepção enquanto fenômeno visível, e sim enquanto ausência (estrutura invisível) necessária à organização das experiências mundanas.

<sup>321</sup> Embora haja um reconhecimento do campo da cultura e da história direcionando a organização do campo fenomenal (perceptivo), no sentido de haver certos vocábulos e padrões expressivos na linguagem que enformam a experiência do sujeito perceptivo, é importante salientar que há uma limitação na operação da linguagem, pois a esta lhe é negada a abertura ao Ser, cabendo à percepção a função de ser o “lugar natal da fala”. Para Merleau-Ponty “há um Logos do mundo natural, estético, sobre o qual se apoia o Logos da linguagem” (N, 1994, p.274). Com isso, a linguagem não rompe completamente sua relação com o campo da percepção, uma vez que é apenas pela ordem perceptiva que se instaura uma abertura ao Ser, a qual promove uma articulação entre a vida linguística e a experiência no âmbito da percepção. De acordo com J.-B. Pontalis, “M. Merleau-Ponty lembra que aos seus olhos, a abertura ao ser não é linguística: é na percepção que ele vê o lugar natal da fala” (P II, 2000, p.274).

<sup>322</sup> S (1991, p.188).

<sup>323</sup> Para Merleau-Ponty há “esforço para conceber o negativo, o não-espacial, como negativo, como dobradiça do ser” (N, 2000, p.379 ou N, 1994, p.301). O negativo não é uma positividade, um Nada absoluto (um vazio, ou um buraco) por oposição a plenitude do Ser. A negatividade está inscrita no ser, mais como o seu reverso e menos como se fosse uma característica contraditória ao ser.

<sup>324</sup> N (2000, p.426) ou N (1994, p.335).

Deste modo, abordaremos a importância da linguagem e da cultura na organização do campo fenomenal, ao iniciarmos o primeiro item deste capítulo versando sobre a pintura e a literatura como formas expressivas, cujas contribuições culturais desenvolvem sistemas simbólicos que permitem uma melhor formulação da inserção humana no mundo. No próximo tópico deste capítulo, a investigação recai sobre a divisão proposta por Merleau-Ponty entre duas concepções de corpo, a primeira que trata de um simbolismo natural ou de indivisão e a segunda que diz respeito a um simbolismo convencional ou artificialista, a fim de mostrar como a linguagem trabalha entre essas duas concepções de modo a exercer uma “naturalização do excedente invisível, [e] circunscrição do invisível em restos visíveis”<sup>325</sup>. Adiante, dissertaremos sobre a noção de inconsciente para Merleau-Ponty com o objetivo de sinalizar para modos da (existência enquanto) passividade que tem sua contribuição na descrição do Ser – de camadas passivas que são anteriores à atividade de uma consciência. E por fim, quando Merleau-Ponty se propõe a trabalhar com alguns dados fornecidos pelas pesquisas científicas (como é o caso da embriologia e do desenvolvimento do comportamento animal) em seus cursos sobre *A natureza*, o filósofo visa fornecer uma nova concepção de ser mais alargada com relação ao sentido adotado anteriormente, uma vez que ele aborda estruturas significativas presentes desde a experiência sensível que atuam também no mundo cultural. Antes, na obra de 1945, havia a necessidade de uma correlação à percepção, ao passo que ao longo dos cursos desenvolvidos sobre *A natureza*<sup>326</sup>, há um deslocamento que implica em reconhecer um ser que não é apreendido diretamente pela atividade de uma subjetividade, que antecede a correlação ao corpo perceptivo e, no entanto, cria sentidos autônomos (independentes de uma subjetividade) que se organizam através de uma autoprodução. Duportail vê nessa transição do pensamento merleau-pontiano uma “passagem progressiva da ontologia intencionalista do objeto à ontologia sem objeto (dimensional) da carne”<sup>327</sup>. Há uma espontaneidade da natureza que solicita a abertura à atividade perceptiva e linguística, não sendo essa potência reduzida à capacidade dos poderes intencionais (anteriores à atividade de reflexão de uma consciência) responsável diretamente por apreender o Ser (segundo os limites

<sup>325</sup> N (2000, p.365) ou N (1994, p.290).

<sup>326</sup> O primeiro curso acerca do conceito de Natureza é ministrado no ano letivo de 1956-1957, tendo como objetivo perpassar várias interpretações filosóficas e científicas sobre a noção de natureza, mostrando como já era possível sinalizar uma concepção de natureza que não fosse “nem ser-sujeito” e “nem ser-objeto”, mas sim que tratasse do “ser primordial” (RC, 1968, p.95). Em seu segundo ano de curso (1957-1958), Merleau-Ponty aborda as descobertas da embriologia e da evolução animal de modo a trazer reflexões acerca do ser vivo e da animalidade. Por fim, em seu terceiro curso (1959-1960) intitulado “Natureza e *Logos*: o corpo humano, Merleau-Ponty retoma alguns pontos abordados nos cursos anteriores para se aprofundar na passagem à cultura através de considerações sobre o corpo humano. É importante salientar que fizemos apenas um esboço do movimento elaborado pelos cursos, os quais engendram uma reflexão seguramente bem mais profunda e complexa.

<sup>327</sup> Duportail (2011, p.16).

pré-subjetivos da percepção).

As descrições merleau-pontianas acerca da gênese do sentido tanto na percepção quanto na linguagem se ancoravam, até então, apenas no corpo e na relação que ele detinha com o outrem e com o mundo. É a partir dos dois cursos ministrado em 1954-1955, no *Collège de France*, acerca do problema d' *A instituição* e da *passividade* que o filósofo abordará algumas matrizes de significação que não tangem especificamente uma correlação com os processos cognitivos e perceptivos do corpo humano, ou seja, a instituição de novos sentidos se faz por uma articulação que não se baseia somente na intencionalidade corporal. Alargando o trabalho realizado na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty estenderá sua investigação, antes circunscrita pela ordem do percebido – pela relação silenciosa do corpo no mundo sensível –, a um horizonte que abrange algumas estruturas significativas, algumas matrizes simbólicas que esquivam-se da apreensão ativa de uma consciência intelectualista e que operam também no mundo cultural, através das sedimentações de sentidos vigentes numa cultura. Não sendo apenas um objeto de uma intencionalidade corporal, a instituição (*Stiftung*) será compreendida como “esse sentido por distância, deformação”<sup>328</sup>, “conquista do sentido e evacuação do sentido, realização que é também destruição. Toda instituição comporta esse duplo aspecto, fim e começo”<sup>329</sup>. Dessa forma, a instituição terá uma nervura temporal<sup>330</sup> própria, a qual excede a da individualidade corporal, não se restringindo às experiências de uma temporalidade inerente à consciência subjetiva, pois agora ela se encontra generalizada em estruturas anônimas do corpo, as quais se temporalizam como fluxo, de maneira passiva.

A instituição é como um campo no qual escapam os poderes da atividade da consciência, pois ela opera em níveis que excedem ou estão aquém de uma relação direta da ação da subjetividade. Merleau-Ponty toma como exemplo os estudos feitos pela embriologia e as investigações da ciência de sua época para tratar de um desenrolar temporal que excede a influência instantânea da subjetividade humana, apontando para uma infraestrutura que é passagem temporal da própria natureza. A estrutura temporal, que a noção de *Stiftung* apresenta, não escraviza o tempo a necessidade de uma consciência sobre ele, tampouco o despreza como se fosse algo isolado em si mesmo. De acordo com Merleau-Ponty, “a passagem do tempo está inscrita no nosso corpo como a sensorialidade. Falando assim, não falamos de um tempo da Natureza em si, mas de um tempo da Natureza enquanto nós

<sup>328</sup> IP (2003, p.41).

<sup>329</sup> IP (2003, p.99).

<sup>330</sup> Para Merleau-Ponty “o tempo é o modelo mesmo da instituição: passividade-atividade, ele continua porque foi instituído, ele funde, ele não pode cessar de ser, ele é total porque ele é parcial, ele é um campo” (IP, 2003, p.36).

participamos dela”<sup>331</sup>. Embora o corpo participe dessa inserção temporal, a estrutura deste percurso não se limita a ele, de modo que a temporalidade advém de uma camada anterior a corporal, pois está na gênese do próprio Ser, para o filósofo “todas as medidas do tempo são experiências derivadas de alguma coisa que sai da passagem da Natureza”<sup>332</sup>. Assim, a compreensão da temporalidade merleau-pontiana passa a incorporar os ganhos que um pensamento diacrítico da linguagem<sup>333</sup> viabiliza, através da noção de *Stiftung* a estrutura temporal passa a ser compreendida desde os eventos da natureza, se estendendo até mesmo no desenrolar da cultura, sem recuar a uma ação da consciência. Marcando, assim, na natureza uma produtividade simbólica que opera numa lógica expressiva interna ao sensível, a qual não depende de uma atividade subjetiva para se abrir a um sentido criador.

---

<sup>331</sup> N (1994, p.162).

<sup>332</sup> N (1994, p.164).

<sup>333</sup> Em Merleau-Ponty vemos que “a vida da linguagem reproduz em um outro nível as estruturas perceptivas. (...) O Logos no sentido da linguagem, a linguagem proferida, que diz tudo salvo ela mesma, ela é como o Logos silencioso da percepção, reticente” (N, 1994, p.274).



### III.I – Linguagem, pintura e literatura

Há na filosofia algumas divergências com relação ao modo de se conceber a linguagem e ao escopo que ela possui dentro da reflexão filosófica, sendo que estes diferentes modos implicam em consequências bem distintas tanto no campo de utilização, quanto nos limites abarcados pela própria linguagem. A filosofia merleau-pontiana flerta muito com a abordagem figurada na concepção linguística de Saussure, ela enfatiza a relação diacrítica entre signo e significação proposta pelo linguista, na qual a positividade dos signos emerge apenas da diferença instaurada na relação entre eles. Neste sentido, por si mesmo os signos não possuem uma significação, uma positividade. É somente na relação entre os termos linguísticos que os sentidos se engendram, de modo que a marca da linguagem é estabelecida pelos desvios que ela promove entre os signos a fim de compor novas significações. Em conformidade com o pensamento de Saussure, Merleau-Ponty vai sinalizar que do mesmo modo em que numa língua não há signos portadores de significações previamente asseguradas, como elementos linguísticos positivos, tampouco há uma língua universal que anteceda e dê suporte às línguas faladas por diferentes comunidades linguísticas. A ideia de uma língua universal vai contra a descrição saussuriana da linguagem, esta hipótese de uma totalidade da língua foi introduzida para promover uma nova compreensão de como ocorre a comunicação e como se efetua o aprendizado de uma língua, pois ela ocorreria do todo da língua (escrita/falada/ouvida) para os empregos individuais feitos dela. Contudo como nesta língua universal os termos nela envolvidos já estariam preestabelecidos, o sujeito ao tentar apreendê-la precisaria conhecer de antemão toda a língua para depois poder empregá-la, como que por uma espécie de decifração a língua devesse preceder àquele que irá apreendê-la.

Todavia, a superação a essa hipótese é feita através do próprio uso que os sujeitos fazem da linguagem. Desse modo, vemos em Saussure que o sentido de tratar do todo da língua a qual antecede as partes é diferente da totalidade gramatical, bem como diverge da totalidade abarcada pela lógica – enquanto sistema filosófico. De acordo com a explicação dada por Merleau-Ponty acerca da totalidade: “o todo, que é primeiro em Saussure, não pode ser o todo explícito e articulado da língua completa, tal como o registram as gramáticas e os dicionários. Também não tem em vista uma totalidade lógica como a de um sistema filosófico cujos elementos podem (em princípio) ser todos deduzidos de uma única ideia”<sup>334</sup>. Como em Saussure os signos expressam pela diferença instaurada entre eles, denotando um movimento de diacriticidade como fundamento da expressão linguística, o todo ao qual se remete o

---

<sup>334</sup> OE (2004, p. 67).

linguista deve ser entendido, não como uma ideia fundamental estabelecida previamente, e sim como unidade expressa pelo encadeamento dos termos, uma “unidade de coexistência”. A imagem arquitetural concedida pelo filósofo para elucidar a unidade articulada a qual o todo é manifesto é a da abóboda de uma catedral, cuja estrutura que forma o teto côncavo só é possível pela articulação mútua dos elementos que ela sustenta. O aprendizado da linguagem se dá do mesmo modo estrutural de conjunto, modo encontrado no movimento diacrítico do signo e da significação, de maneira que uma criança ao entrar na linguagem, ela não apreende as partes isoladas em si mesma para depois compreender a totalidade da língua, pois por si só os elementos de uma língua não tem positividade, por vezes um fonema para a criança equivale já a uma frase inteira. Por mais primárias que sejam as oposições fonêmicas na criança, “o importante é que os fonemas são desde o início variações de um único aparelho de palavra, e com ele a criança parece ter 'apanhado' o princípio de uma diferenciação mútua dos signos e adquirido ao mesmo tempo o *sentido do signo*”<sup>335</sup>. A criança é capaz de apreender o sentido do signo mesmo nos fonemas mais primários, porque é toda a língua que se expressa nesses primeiros ruídos. É todo um conjunto de articulações internas da língua que conduzem o signo à expressão no momento em que a criança se dispõe à comunicação. Para Merleau-Ponty “só a língua como um todo permite compreender como a linguagem atrai a criança para si e como esta consegue entrar nesse domínio cujas portas, era de acreditar, só se abrem do interior. É porque o signo é de imediato diacrítico, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e acaba por reclamar um sentido”<sup>336</sup>. O interior da linguagem é senão o movimento diacrítico que os fonemas e os signos sofrem ao se instalarem como que por diferença a si. Quando a criança se expressa por meio dos fonemas é, na verdade, a língua inteira se expressando naquelas articulações, cujas ligações de oposição entre os signos se estabelecem de maneira lateral, pela diferença engendrada nas oposições fonêmicas, de modo a instaurar sentidos.

No surgimento de um sentido novo há um movimento de articulação interna dos signos (entre si) ou dos demais elementos que compõe a unidade da língua, uma vez que os signos engendrados na língua não são partes isoláveis de seu todo, “esse sentido nascente [se dá] na borda dos signos”<sup>337</sup>, tal como há uma iminência do todo da língua encontrada em suas partes, em seus signos, fonemas, palavras, sintaxes, etc. Os signos ao se distinguirem entre si criam sentidos que só se manifestam pela oposição ou pela lateralidade em que eles incorrem, neste sentido, as significações nunca são transparentes a si mesmas, pois cada nova

---

<sup>335</sup> OE (2004, p. 68).

<sup>336</sup> OE (2004, p. 69).

<sup>337</sup> OE (2004, p. 69).

articulação dos signos (entre eles) diferentes sentidos são produzidos, arquiteturas diversas são compostas. Isso não significa que há um relativismo absoluto imperando na estrutura linguística de modo a não se ter acesso as verdades sobre a linguagem. De fato, cada novo sentido engendrado pela relação lateral dos signos entre si constrói novas arquiteturas, mas isso não faz com que a operação de gênese de sentidos seja neutralizada por não se ter mais um sistema de parâmetros absolutos para que se possa distinguir o que é verdadeiro do que não é. Se o filósofo trata da questão da verdade, não é porque ele possui uma concepção de verdade elucidada como a correta adequação de signo a uma significação preestabelecida; a verdade será muito mais contemplada pelo contexto em que os signos emergem e se engendram configurando novos sentido, do que mera correspondência pontual entre os termos convencionados numa língua. Cada operação diacrítica que os signos se submetem a fim de engendrar novos sentidos traz consigo a manifestação de uma verdade expressa no encadeamento dos signos entre si. O signo só é significante na interação que ele estabelece com os demais, uma vez que o sentido apenas é revelado no intervalo entre os signos, o sentido se dá lateralmente pela diferença composta pelos signos. A verdade não está encerrada em nenhum plano transcendente, assim como o sentido dos signos não se encontra numa esfera transcendente, apartada da relação pela qual ele emergem. Com isso, vemos o sentido habitar os interstícios instaurados pelos próprios signos, implicando necessariamente numa relação dos signos entre si, para que de suas lacunas, de suas diferenças internas, novos sentidos sejam expressos. Para Merleau-Ponty “se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala”<sup>338</sup>. No movimento de articulação dos signos os sentidos se estabelecem por meio de uma diferenciação entre os signos, de modo que não se pode esperar por um sentido final, único e absoluto para além da linguagem; porque não há uma significação pontual correspondente a cada signo, não há uma positividade significante no signo por si mesmo. Na gênese dos sentidos apenas se encontram movimentos de organização da linguagem, de diacriticidade entre os signos. Se há sentido é porque ele se faz desde a linguagem, com isso, até mesmo o silêncio é pregnante de falas, não havendo espaço para um sentido puro, nem mesmo um puro silêncio que fosse absolutamente apartado da linguagem. Na linguagem a operação necessária para a formação do sentido, através das intersecções entre os signos, faz com que a própria linguagem tenha a si mesma como limite, já que esta operação exige um movimento constante, cuja opacidade da linguagem se forma mediante a interação dos termos

---

<sup>338</sup> OE (2004, p. 71).

em que nela se engendram.

Na expressão linguística o sentido surge na intersecção dos signos, isto é, emerge do interstício das palavras no momento em que se enunciam. Com isso, não há uma ruptura entre signo e significação no momento da expressão languageira, uma vez que na cadeia enunciativa o sentido habita o signo assim como a fumaça está presente no fogo: a fumaça não está contida no fogo, como se este fosse apenas um suporte. Para explicar o carácter alusivo da relação entre os signos e os sentidos emergentes em um cadeia verbal Merleau-Ponty faz uso do exemplo das pegadas na areia. Quando se caminha na areia, o movimento do corpo na praia não está contido no somatório de cada marca de pisada deixada na areia. É sim, no rastro daqueles passos que se manifesta o deslocamento do corpo. A analogia entre a relação da marca da pisada com o movimento do corpo expresso pelo percurso na areia é feita na linguagem pela relação entre o signo e a significação. Da mesma maneira que o deslocamento do corpo não se encerra na marca deixada pela pisada na areia, os sentidos dos signos não se encerram, tal como positivamente, como palavras prontas (acabadas), cuja as significações já se encontram previamente determinadas. Os sentidos dos termos que emergem em uma cadeia expressiva se insinuam nas palavras no momento da expressão, não sendo, portanto, meros índices de um padrão determinado anteriormente por significações necessárias.

Assim como a relação entre signo e significação não se faz por remissão a um modelo prévio, como se fossem duas esferas congenitamente apartadas, da mesma forma, a relação entre pensamento e linguagem não deve ser dissociada, como se a linguagem fosse mero índice de algo anterior ao pensamento. Há para o fenomenólogo uma inseparatividade original entre fala e pensamento. Caso contrário, se houvesse uma cisão entre ambos, a comunicação seria impossível e o pensamento só encontraria a si mesmo, apagando-se diante de si, como um mero índice da expressão languageira. Entretanto, na operação linguística o pensamento não é um mediador entre o silêncio absoluto da consciência e as palavras expressas. O pensamento é linguagem, é “incorporado nas palavras” estabelecendo sentido já sedimentados pela cultura falante, mas também é descentralizado pelas palavras a fim de instituir e disponibilizar novos sentidos na comunidade linguística. Com base nisso, o fenomenólogo afirma que “a linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo”<sup>339</sup>. O sentido da linguagem é expresso pelo movimento de diferenciação dos signos, assim como vimos (anteriormente) na analogia das pegadas na areia a expressão do deslocamento de um corpo, não podendo dissociar um do outro: o corpo está para a marca

---

<sup>339</sup> OE (2004, p. 73).

que ele imprime ao caminhar, assim como os sentidos das palavras estão esboçadas no arranjo dinâmico que linguagem articula.

O fenomenólogo atenta para uma distinção entre dois tipos de uso da linguagem; um primeiro uso que ele atribui a uma linguagem empírica, no sentido de que a própria palavra é “a chamada oportuna de um signo preestabelecido”<sup>340</sup>, como se a significação que a palavra expressa fosse apartada do embate entre os signos que a tornaram possível sua manifestação. Todavia esta maneira de significação direta das coisas, trata-se de um “poder secundário” da linguagem, proveniente de uma vida interior da linguagem que é mais autônoma e espontânea. Por oposição a este modo empírico, encontra-se uma linguagem denominada pelo filósofo como autêntica, a qual tange a palavra em seu momento significante, potencializando a capacidade de transformação de sentido e cujas significações engendradas são sempre indiretas, alusivas, oblíquas. Destarte, a linguagem neste sentido mais autêntico “diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a própria coisa”<sup>341</sup>. A força da linguagem está na sua operação de diferenciação que os signos e as palavras exercem para que uma significação aconteça, para que um sentido se estabeleça. É deste embate entre os signos que uma significação mais precisa e decisiva emerge. A linguagem ao renunciar o papel de mera adequação ou correspondência aos objetos já existentes, ela se liberta para a criação que não ignora os sedimentos de linguagem existentes no mundo, mas sim os incorpora, descentrando de seus sentidos já consolidados para a rearticulação de novas expressões mais autênticas e imperiosas (no sentido de ser imediata, não necessitando mais da mediação de algo além da linguagem).

Merleau-Ponty compara o trabalho do escritor ao trabalho do tecelão, em que ambos compõem e tecem pelo avesso, imbuído de linguagem o escritor “de repente se encontra rodeado de sentido”<sup>342</sup>; em meio as palavras e seus sedimentos de sentidos já existentes na cultura, que configuram o reverso da língua, o escritor descentra as palavras de seu sentidos preestabelecidos para composição de novas expressões, que enquanto criadoras passarão a ser o verso da língua, o lado visto do bordado. O filósofo também equipara a atividade do escritor ao ofício do pintor no sentido de que a linguagem em seu uso empírico serve de sedimento para a composição de articulações linguísticas mais autênticas. Tendo, com isso, signos que requerem a todo tempo novas significações, signos que em seu movimento de descentramento da linguagem rearticulam novos sentidos, tal como o pintor em que o ato de pintar expõe dois lados:

---

<sup>340</sup> OE (2004, p. 73).

<sup>341</sup> OE (2004, p. 73).

<sup>342</sup> OE (2004, p. 74).

“há o borrão ou o traço de cor que são colocados num ponto da tela, e há o efeito deles no conjunto, sem medida em comum com eles, já que não são quase nada e bastam para mudar um retrato ou uma paisagem. Quem observasse o pintor de muito perto, com o nariz em seu pincel, só veria o avesso de seu trabalho. O avesso é um fraco movimento do pincel ou da pena de Poussin, o direito é a passagem do sol que esse movimento desencadeia” (OE, 2004, p. 74).

Uma face da pintura está contida nas pinceladas de tinta realizadas pelo pintor ou nas manchas provocadas pelo mesmo, este sentido sedimentado da pintura na tela apenas fornece o avesso da obra, assim como as palavras instauradas por uma comunidade linguística são o reverso da criação literária, pois essas palavras são os sedimentos em meio ao qual o escritor os rearticula e os empregará para a realização de sua obra. Há uma semelhança entre a tarefa do escritor e o do pintor, ambas promovem uma operação de expressão criadora. Desse modo, o trabalho do pintor tal como do escritor se estabelece a partir de uma rede de objetos (formas, palavras, cores, sintaxe, etc.) de uso prosaico, pela qual ambos se apropriam dessa atmosfera comum de sentidos e a ressignificam, articulando os fragmentos de sentidos manifestos em novas configurações expressivas. O pintor ao realizar uma obra transmuta os elementos dispostos no mundo através do seu olhar, de seu questionamento, das tintas empregadas na tela e da forma como ele as pincela, de modo a manifestar um novo sentido. Em seu trabalho o “pintor joga fora os peixes e conserva a rede”<sup>343</sup>, a rede de relações que confere espessura e pluralidade aos objetos expressos por meio dele, deixando de lado a densidade excessiva que separa os objetos de seu entorno para se voltar ao horizonte necessário à manifestação deles. Analogamente, a todo instante o escritor se confronta e é confrontado com significações comuns ao mundo em que habita, sendo sua tarefa a de transformar as palavras já sedimentadas pela comunidade linguística em significações mais expressivas, verdadeiramente criadoras de sentido.

Na descrição do movimento criador de novas formas expressivas através da pintura o fenomenólogo francês utiliza o termo “metensomatose”, no anseio de abordar a transmigração de um corpo já tematizado e objetificado no mundo em um novo corpo, o qual lhe é transmitido alguns elementos do antigo, porém através de novas articulações, as quais aparecem com “o mínimo de matéria de que um sentido precisava para se manifestar”<sup>344</sup>. Quando se passa ao trabalho operado pela linguagem de instauração de novos sentidos tal mutação corpórea também acontece, transformando os sentidos utilizados e condensados numa língua em significações mais originais e inéditas, embora este novo corpo linguístico careça da mesma visibilidade a que se chega através de uma tela pintada, ele não deixa de ser

---

<sup>343</sup> PM (2002, p.73).

<sup>344</sup> PM (2002, p.73).

um desdobramento de um sentido latente no mundo. De acordo com Merleau-Ponty: “dos dois lados, portanto, é a mesma transmutação, a mesma migração de um sentido esparso na experiência, que abandona a carne onde não conseguia reunir-se, que mobiliza em seu proveito instrumentos já investidos e que os emprega de tal forma que enfim se tornem, para ele, o corpo mesmo de que precisava, no momento em que passa à dignidade de significação expressa”<sup>345</sup>. Assim, o trabalho operado pela pintura e pela escrita distende a rede de formas e configurações já manifestas para articular sentidos dispersos e latentes, ampliando e instaurando novas significações, criando um novo corpo expressivo.

Tanto a pintura quanto a linguagem, na concepção moderna<sup>346</sup> da função desempenhada por ambas, compartilham de uma mesma aventura. Mas em que sentido a análise do fenômeno pictórico se confunde com a do fenômeno linguístico? Na medida em que “a mesma operação expressiva funciona aqui e ali; é possível considerar a pintura sobre o fundo da linguagem e a linguagem sobre o fundo da pintura, e isso é necessário se quisermos subtraí-las a nosso hábito, à falsa evidência do que parece natural”<sup>347</sup>. O movimento expressivo de criação de novos sentidos é realizado por ambas as artes, mobilizando os elementos latentes e dispersos na cultura para instauração de significações e configurações de sentido mais expressivas; tais significações fogem das habitualmente concebidas e utilizadas no cotidiano, escapando assim da naturalidade (como se a significação estivesse desde sempre aí) a que recaem quando não estão sendo ressignificadas. Na história da pintura, segundo a leitura de Malraux citada por Merleau-Ponty, era atribuído inúmeras vezes à pintura clássica a função de representação de pessoas e de objetos tal como eles eram “naturalmente” concebidos. Contudo, esta concepção de natureza é limitada pela utilização da técnica da perspectiva como representação – como técnica adotada para forjar, através da fixidez de um ponto em que as linhas do quadro se convergem ou pelo jogo de luz, o volume, o movimento e a densidade. A perspectiva como um procedimento de dominação dos elementos utilizados na representação do mundo por meio de um quadro, confere à tela uma terceira dimensão, a profundidade, ao que antes era expresso em duas dimensões, com isso a pintura em perspectiva se estabelece como um artifício que impede a tensão entre os elementos articulados no quadro, de modo a pacificá-los, gerando uma ideia ilusória de harmonia e

---

<sup>345</sup> PM (2002, p.74).

<sup>346</sup> Merleau-Ponty define o pensamento moderno como este que “oferece um caráter duplo de incompletude e de ambiguidade” (C, 2004, p.68). Mais adiante em sua exposição a rádio francesa, o fenomenólogo irá afirmar que “o coração dos modernos é portanto um coração intermitente e que nem mesmo consegue se conhecer. Entre os modernos, não são só as obras que permanecem inacabadas, mas o mundo mesmo, tal como elas o exprimem, é como se fosse uma obra sem conclusão, da qual não sabemos se jamais comportará uma” (C, 2004, p.70).

<sup>347</sup> PM (2002, p.74).

perfeição.

Contudo, é como se no limite a realidade se manifestasse através daquela tela dado tamanho poder de expressão que ela possui, é como se a operação perspectivista fosse capaz de retratar um movimento natural das coisas. Aos olhos de Merleau-Ponty atribuir à pintura clássica o mero papel de representação da natureza priva os clássicos da legitimidade da pintura, cega o historiador da variação e da complexidade a qual a pintura está envolvida. Isso significa que, contra a interpretação proposta por Malraux, o filósofo francês reconhece a perspectiva “não como uma lei de funcionamento da percepção, [mas sim] que ela pertence a ordem da cultura, que ela é uma das maneiras inventadas pelo homem de projetar diante dele o mundo percebido, e não o decalque desse mundo”<sup>348</sup>. Embora fosse um mundo dominado, era o próprio mundo que se manifestava na tela de uma pintura clássica, ela não era o simples emprego de uma técnica a fim de possibilitar uma representação mais fidedigna das coisas, da natureza. A perspectiva expressava um mundo apreendido pelo olhar instantâneo, realizava-o de tal forma a preservar consigo a articulação de todos os elementos dominados por aquele instante do olhar. Dessa forma, ao invés de compreender a pintura clássica tendo por função a representação de uma natureza mais verdadeira e realista, completamente abarcada pelo olhar, o fenomenólogo a entende como criadora, pois ao mesmo tempo em que se realiza como um sentido novo, instaura a “invenção de um mundo dominado”<sup>349</sup>. A pintura clássica longe de ser compreendida apenas como a aplicação de regras fixas de perspectiva que cristalizam e ordenam o mundo no espaço da tela pintada, ela é entendida como uma criação de uma nova maneira de ver o mundo.

Quando se compreende a pintura clássica como criadora de uma nova experiência com o mundo, o lugar aberto para o que se configurará como pintura moderna será diferente do espaço concebido por Malraux. Uma vez que a visão proposta por Malraux dos clássicos através do esquema da representação reduz o campo de questionamento e experimentação da pintura ao horizonte de objetividade, resta aos pintores modernos o retorno ao subjetivo, nesse sentido, a experiência da pintura moderna se desenrola num questionamento acerca do indivíduo, não havendo mais, segundo Merleau-Ponty parafraseando uma obra de Malraux, “senão um tema em pintura, que é o próprio pintor”<sup>350</sup>. É como se a pintura moderna se preocupasse apenas com a originalidade de suas obras fruto exclusivo da expressão individualizada de cada artista, assim, o “quadro não é mais que a assinatura, a marca de um

---

<sup>348</sup> PM (2002, p.77).

<sup>349</sup> PM (2002, p.79).

<sup>350</sup> PM (2002, p.80).



momento da vida”<sup>351</sup>. O filósofo francês discordando deste esquematismo feito por Malraux, percebe que obras como a de Klee e Cézanne<sup>352</sup> gritam diante do artifício de reduzi-las a uma determinação mais individual do mundo pelo artista, apostando que o trabalho da investigação moderna fosse realizado na medida em que se volta a uma subjetividade indelével. Na grade de leitura da história da pintura proposta por Malraux – como um primeiro momento objetivista e posteriormente um questionamento subjetivista da pintura sobre o mundo – muitas coisas se perdem, como por exemplo, a experiência do pulular das coisas no mundo na tela pintada, a expressividade e a legitimidade da obra de arte. No que tange a legitimidade de uma pintura, diferente de problematizá-la tal como Malraux a faz constrangendo a produção de uma obra ao retorno à subjetividade do pintor, o fenomenólogo aponta para o mundo como o único horizonte possível de autenticidade. Quanto a questão da expressividade de uma obra de arte, ela se estabelece, de acordo com o filósofo francês, através de seu inacabamento, isso significa que a “permissão de não 'acabar' não é necessariamente preferência dada ao indivíduo sobre o mundo, ao não-significante sobre o significante, ela pode ter também o reconhecimento de uma maneira de comunicar que não passa pela evidência objetiva, (...) e não é prosaica porque desperta e reconvoca por inteiro nosso poder de exprimir e nosso poder de compreender”<sup>353</sup>. Com isso, a expressividade de um quadro se faz na medida em que sua significação não está contida (de maneira objetiva, como um conteúdo de preenchimento) anteriormente nos elementos envolvidos na composição da obra, nem mesmo se encontra decifrada de antemão naqueles que o observam, mas sim instaura novos sentidos no momento em que evoca uma metamorfose dos sentidos já estabelecidos pela cultura instaurando uma atmosfera de criação que surpreende seus espectadores, despertando neles uma abertura a comunicação.

Na comunicação com seus espectadores, o pintor experimenta por meio de sua obra (no momento de tecitura) que o movimento expressivo é como um acontecimento, é como um fenômeno em que todo o seu relevo se manifesta uma relação mais original do artista com o mundo. A obra não estava contida na cabeça do pintor antes mesmo de sua execução, ela estava difusa na vida do artista, ela estava esparsa no mundo que o solicitava aquele olhar. A vida do artista está alastrada em suas obras assim como em suas obras é possível perceber o comércio que elas exercem com o mundo em que ele habita, nesta relação entre o artista, a sua obra e o mundo não há garantias prévias que assegurem a efetividade de uma obra, seu poder

<sup>351</sup> PM (2002, p.81).

<sup>352</sup> Tanto Klee quanto Cézanne são vistos por Merleau-Ponty como exemplos de pintores modernos que renunciaram ao ideal clássico de representação (renúncia a ideia de *mimesis*), galgando com isso a liberação da pintura enquanto meramente representativa e figurativa.

<sup>353</sup> PM (2002, p.82).

de comunicação e expressividade transformadora. A comunicação que a obra de arte estabelece com seus espectadores não tem o “amparo de uma natureza preestabelecida”<sup>354</sup> e, no entanto, ela se efetiva sem recorrer a um mundo inteligível, e ela se realiza reconfigurando os parâmetros comumente encontrados numa sociedade e instaurando novos sentidos através do estilo esboçado pelo artista em sua pintura. O estilo não é uma escolha tematizada que vem da consciência do artista, como se fosse uma decisão particular de um “eu” apartado do mundo e dos outros, e tampouco se entende o estilo como advindo de uma corrente artística ou por uma escola de pintura externa a rede de motivações que permeia a vida do próprio pintor, como se o pintor fosse levado a ser rotulado por tal corrente/escola por compartilhar das mesmas técnicas ou dos mesmos questionamentos. Sem recuar a uma subjetividade (“eu” do pintor) e nem mesmo a uma objetividade (definições previamente estabelecidas por uma escola artística), o estilo, para Merleau-Ponty, “é o que torna possível toda significação”<sup>355</sup>, ele instaura um horizonte de fecundidade tal que propicia a emergência de sentidos mais criadores a partir de sentidos iminentes no mundo, transformando-os em obras, ou seja, deixando-os acessíveis a todos ao fundar uma atmosfera de comunicação. Com isso, o filósofo francês trata de uma relação em que objetividade e subjetividade não são apartadas, elas se estabelecem numa tensão em que o estilo, enquanto movimento operante “não é um meio de representar, o que seria supor-lhe um modelo exterior, e supor a pintura feita antes da pintura, mas tampouco que a representação do mundo é '*um meio do estilo*', o que seria fazê-lo conhecido antecipadamente como um *fim*. É preciso vê-lo aparecer no ponto de contato entre o pintor e o mundo, no côncavo de sua percepção de pintor e como uma exigência proveniente dela”<sup>356</sup>. Assim, o estilo já se faz desde o olhar do pintor o qual atendendo aos chamados e solicitações do mundo o estiliza através de seu acento, de seu sotaque, da maneira como movimenta o pincel, o jeito como habita o próprio corpo, a forma como o corpo se submete ao mundo deformando e enformando novas significações.

Para entender melhor como se dá a instauração de novos sentidos através do comércio que o pintor estabelece com o mundo tendo por emblema desta relação a obra de arte, Merleau-Ponty afirma que é preciso “compreender de que modo esse objeto, essa circunstância passa a significar, e sob quais condições (...) se quisermos realmente compreender a origem da significação”<sup>357</sup>. O fenomenólogo rejeita, com isso, uma ideia ou uma essência que contivesse todos os significados possíveis num mundo inteligível

---

<sup>354</sup> PM (2002, p.83).

<sup>355</sup> PM (2002, p.84).

<sup>356</sup> PM (2002, p.86).

<sup>357</sup> PM (2002, p.85).

aguardando para serem desvelados, não se trata de compreender o modo pelo qual se entabularia a correspondência entre a significação dada como ideia/essência e o objeto no mundo. O filósofo tampouco acredita que a significação se faça exclusivamente por recuo ao mundo privado do indivíduo, se assim fosse não haveria verdadeiramente criação, uma vez que para o criador os objetos e/ou as significações encontrados no mundo não o surpreenderia, pois ele apenas encontraria aquilo que ele mesmo concebeu. Dessa maneira, a origem da significação longe de ser localizada num arquétipo de mundo inteligível ou no mundo privado da consciência, ela aflora na relação que o artista (mas isso não exclui todo e qualquer homem) entretém com o mundo na medida em que ela é expressiva. No movimento de criação de novos sentidos “é suficiente que, no pleno das coisas, introduzamos certos vazios, certas fissuras – e fazemos isso tão logo vivamos–, para fazer vir ao mundo precisamente aquilo que lhe é o mais estranho: *um sentido*, uma incitação irmã das que nos arrastam para o presente ou futuro ou passado, para o ser ou o não-ser...”<sup>358</sup>. Vê-se, assim, que não há uma ordem preestabelecida para que as significações surjam, seu brotamento se faz na própria espessura das coisas no mundo, na medida em que se abre zonas de cissura, possibilitando a geração de novos sentidos. Destarte, a criação de sentidos se faz a partir das significações já existentes no momento em que elas são rearticuladas, abrindo na plenitude das coisas zonas de vazio pela qual o ser se manifesta, se presentifica (torna-se presente) e o não-ser instaura seus horizontes temporais.

O pintor faz convergir em sua percepção do mundo as significações ainda esparsas nas coisas e as expressa em sua obra, manifestando-as por meio do seu estilo. Essa sistematização do mundo em tela traz consigo uma nova forma de articulação dos sentidos vigentes na cultura, assim, o pintor retoma uma herança, de significações e sentidos sedimentados, e relança uma tradição que instaura novos horizontes. Há criação de sentido, e portanto, “há significação quando submetemos os dados do mundo a uma 'deformação coerente’”<sup>359</sup>. Por deformação coerente o fenomenólogo compreende a expressão de um novo relevo artístico (uma obra) a partir da percepção que o artista tem do mundo, isso não significa que a obra de arte é fruto do mundo particular do artista, de seu laboratório secreto, e sim que a obra solicita ao artista aquele olhar criador, que a expressa através do comércio que este olhar exerce com o mundo. Ao se pensar na tela como algo imóvel, a mudança sugerida na pintura não está contida, como se contém um traço fixo no papel, a transição se dá por discordâncias internas ao quadro, por traços e borrões que num olhar de conjunto sinalizam uma espécie de

---

<sup>358</sup> PM (2002, p.87).

<sup>359</sup> PM (2002, p.87).

“deformação coerente”. Ao contrário de algumas fotografias, que parecem eternizar o instante e impedir que a metamorfose do tempo corra a casca da imagem, a pintura vai além das dimensões estanques compostas por traços de cores, buscando não um exterior do movimento, e sim irradiando-se e fazendo-se visível por vibração (dos traços coloridos) sem deslocamento, manifestando as “cifras secretas” do próprio movimento presente no que Merleau-Ponty denominou de “linha latente”<sup>360</sup>, uma vez que esta linha não se reduz ao mero traço de tinta no papel, seu traçado irradia consigo todo o movimento. Quando filmaram Matisse pintando e exibiram a ele as imagens em câmera lenta, parecia que o pincel meditava e exitava em busca do melhor traço dentre todos os possíveis, aquele que era verdadeiramente necessário para a composição de sua obra. A filmagem exibia uma escolha bem precisa desta ou daquela pincelada em cujo quadro ainda não existia senão como intenção. Matisse não possuía a obra antes de executá-la, ele não era tal como o “Deus de Leibniz” ciente de escolher o melhor dentre todos os possíveis traços. “Entretanto é verdade que a mão de Matisse hesitou, é verdade que houve escolha e que o traço foi escolhido de maneira a observar vinte condições esparsas pelo quadro, informuladas, informuláveis para qualquer outro que não Matisse, porquanto não estavam definidas e impostas senão pela intenção de fazer *aquele quadro que ainda não existia*”<sup>361</sup>. Matisse explora com seus movimentos do pincel ao redor de uma intenção de significar que não possui de antemão um ideal de pintura como parâmetro, no entanto sua pincelada se guia em torno de uma obra que ainda está em vias de se fazer e que escolhe o seu traço dentre condições observáveis e informuláveis senão pelo próprio pintor, e não por qualquer imposição exterior ao próprio ato de pintar.

Na linguagem autêntica em que as palavras são efetivamente expressivas, a escolha de uma significação não tem a mesma dinâmica pontual que se encontra, como no exemplo citado por Merleau-Ponty, entre um martelo e um prego, no qual ambos objetos já possuem suas especificidades preestabelecidas de antemão e mantém entre si funções bem definidas. Mas a palavra em seu estado criador, não apenas o resultado da correlação entre um signo e sua significação dados previamente, e nem por isso, a linguagem perde em precisão e eficiência se os signos não possuem uma identidade prévia, como é o caso da linguagem autêntica, em que a palavra ainda não pronunciada arrasta um “fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem o qual ela nada diria, [pondo] a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam”<sup>362</sup>. Nesta linguagem espontânea as palavras significam em suas intersecções, obliquamente os sentidos se expressam, insinuando-se lateralmente em seus embates entre os

---

<sup>360</sup> OE (2004, p. 40).

<sup>361</sup> OE (2004, p. 75).

<sup>362</sup> OE (2004, p. 75).

signos. Diferentemente das palavras já instituídas, as quais parecem não possuir lacunas ou dúvidas, pois suas significações são tão frontais e diretas que já romperam o laço com o silêncio originário, deixando obscurecida qualquer possibilidade de serem falantes e criadoras. Ao passo que as palavras verdadeiramente expressivas se estabelecem imiscuídas de silêncio, não se libertando totalmente do fundo silencioso por meio do qual elas emergem em seus sentidos mais criadores.

Para subverter a ordem sistematizada a fim de que a criação ocorra, é preciso instalar um desequilíbrio no curso prosaico da disposição dos objetos no mundo, a pintura assim como a linguagem escrita são capazes de efetivar essa transformação e instaurarem um novo sistema de equivalências, uma significação mais originária a partir da rearticulação das significações ordinárias. Na relação do artista com o mundo, o sentido expresso através de uma obra (escrita ou pictural) exige exatamente aquele arranjo, ou nas palavras de Merleau-Ponty, exige uma “tipologia das manifestações” ou um “sistema de equivalências”<sup>363</sup>, pelo qual o sentido se fez emergir, evocando uma maneira de se manifestar que permite a comunicação e instaura uma verdade. A verdade que a obra exprime não está alhures, num céu inteligível, ela se encontra imanente à obra, intimamente misturada as menores experiências que a obra proporciona, na medida em que efetiva sua comunicação, que confronta seus espectadores, tecendo no conjunto de significações expressas uma realidade. Assim, uma nova obra surge ao subverter os sentidos anteriormente manifestos “em nome de uma relação mais verdadeira entre as coisas que seus laços ordinários”<sup>364</sup> já sistematizados. Há uma ação criadora e “ação aqui torna-se *praxis*, isto é, ela se recusa às abstrações do útil e não quer sacrificar os meios ao fim, a aparência à realidade”<sup>365</sup>. A ação é concebida sem recuar a um modelo prévio, ela não é adequação a uma verdade preestabelecida, nem mesmo tem em si uma finalidade fixa, como se ela bastasse a si mesma e não se abrisse a comunicação, a outrem. Para o fenomenólogo, a ação criadora acontece tal como um movimento que descentra e reagrupa tanto os objetos manifestos no mundo quanto as palavras concebidas pela linguagem, ela é um constante vir a ser. Contudo, ser um devir constante não significa perder qualquer tipo de coerência e tornar-se puro caos. Longe de apelar para um relativismo absoluto, o filósofo encontra nesse movimento de transformação uma coesão dos termos envolvidos no sistema, uma “lógica alusiva do mundo”<sup>366</sup>, em que a verdade do sistema é dada pela coerência que os elementos estabelecem ao se articularem. Diferentemente de pensar a

---

<sup>363</sup> PM (2002, p.87 e p.90 respectivamente).

<sup>364</sup> PM (2002, p.90).

<sup>365</sup> PM (2002, p.91).

<sup>366</sup> PM (2002, p.92).

verdade por semelhança às coisas dado um modelo prévio, Merleau-Ponty vai evidenciar uma presença a qual se alastra como ramificações para todos os lados, convocando os sujeitos envolvidos nesse fenômeno a uma experiência de expressão do mundo.

É o próprio mundo que se põe como tema para o pintor, são as coisas visíveis que solicitam o pintor a serem expressas, nesse sentido, seu trabalho é sempre guiado por esse apelo aos diversos sentidos que emanam do mundo. A orientação operada pelo mundo faz com que o olhar do pintor retome os sentidos sedimentados pela cultura para levá-los mais adiante, generalizando algumas características ainda latentes e instaurando novas configurações expressivas. Merleau-Ponty atribui esse movimento de criação e de metamorfose ao movimento de instituição abordado por Husserl através do termo *Stiftung*. Para Merleau-Ponty:

“Husserl empregou o belo termo *Stiftung* – fundação ou estabelecimento – para designar primeiramente a fecundidade ilimitada de cada presente, que, justamente porque ele é singular e porque ele passa, nunca poderá deixar de ter sido e portanto de ser universalmente – mas sobretudo a fecundidade dos produtos da cultura que continuam a valer depois de seu aparecimento e abrem um campo de pesquisas em que eles revivem perpetuamente. É assim o mundo desde que ele viu suas primeiras tentativas de pintura e todo o passado da pintura entregam o pintor a uma *tradição*, isto é, comenta Husserl, *o poder de esquecer as origens* e de dar ao passado, não uma sobrevida que é a forma hipócrita do esquecimento, mas uma nova vida, que é a forma nobre da memória” (Oeuvres, 2010, p.1486-1487, minha tradução, ou OE, 2004, p.90).

A operação expressiva que inaugura novos sentidos na arte se estabelece a partir de um resgate dos elementos já existentes no mundo, por vezes metamorfoseando-os, por vezes rearticulando o campo de configurações no qual eles emergem, levando adiante o rastro aberto pela elaboração humana e aprofundando o sulco já traçado no imenso tecido do mundo. Nessa acepção, o movimento husserliano de fundação, retomado à tinta de Merleau-Ponty, carrega um sentido muito particular, longe de ser compreendido como a necessidade de instaurar um solo transcendental que garanta a verdade ou a correspondência de todo o sentido possível, tal como um fundamento no sentido clássico, uma essência base de toda e qualquer verdade; a emergência de um sentido para Merleau-Ponty se faz dentro de um movimento diacrítico cuja produtividade é ilimitada. A riqueza de novos sentidos se manifesta através da estrutura temporal, que faz do presente uma abertura a novas significações, a expressões porvir. É preciso frisar que desde o presente há uma abertura ao futuro que só se faz como tal porque já é retomada do passado, não como resgate de uma essência que seria apenas uma forma pobre e falaciosa de tratar a memória, uma vez que a pobreza dessa argumentação consistiria em tomar o passado como um arquivo morto, um objeto em si destituído de sua relação com o presente e a falácia a qual se chega quando se sustenta essa

afirmação é a de dotar de poder um nível transcendental, degradando, com isso, a pluralidade e a riqueza do momento presente. O movimento de abertura ao passado é o de conferir-lhe vida nova num sentido rico, em que as experiências inundadas de sedimentos (produzidos pela cultura) se engendram e se fecundam em infindáveis sentidos.

As obras ou as produções passadas exigem sua memória por meio da recriação de seus elementos ou pela metamorfose de seus sentidos em novas expressões e elaborações. Essas elaborações a que as novas produções chegam só adquirem um sentido, através da transfiguração ou da prefiguração dos sedimentos encontrados na cultura, a criação não emerge do nada. Quando se volta o olhar retrospectivamente, através dele é possível perceber um rastro que compõe e organiza o conjunto de articulações humana, contudo, desta trilha construída não se pode estabelecer relações causais entre seus termos, a não ser que se imponha de maneira artificial, tal como quando se quer fazer um inventário da pintura, das artes ou do campo linguístico. Esse recenseamento do campo das artes ou de qualquer que seja o campo é impossível, pois “não se trata de uma soma finita de signos, mas de um campo aberto ou de um novo órgão da cultura humana”<sup>367</sup>. A maneira como os clássicos são retomados e ultrapassados pelos modernos na história da pintura, longe de revelar uma evolução no campo dessa arte, apenas sinaliza que ambos pertencem a um mesmo universo, que compartilham de uma “única tarefa desde os primeiros desenhos na parede das cavernas até a nossa pintura 'consciente’”<sup>368</sup>. A tarefa que os pintores comungam faz apelo a um futuro indeterminado da pintura, mas que se expressa na realização de cada obra de arte desde a primeira pintura na caverna. Essa ideia de tarefa continuada não toma os diversos momentos da pintura como exteriores a si mesmo, nem mesmo compreende o fio dessa tarefa como o de uma história teleológica, cuja evolução se dá progressivamente a cada nova perspectiva rumo a um fim. Essa concepção de história é adjetivada por Merleau-Ponty como “irônica e até irrisória”, porque cada momento impõe suas apreensões e suas concepções de mundo ao outro que lhe é exterior, num exercício de dominação constante, cujo esquecimento é a virtude do ganhador. Diferente desta história, se encontra um outro modelo de historicidade que é “constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue em cada pintor que reanima, retoma e relança a cada nova obra o empreendimento inteiro da pintura”<sup>369</sup>. Com relação à primeira concepção de história, Merleau-Ponty denominará de história empírica, cuja preocupação exclusiva com os eventos – tomados em “estado puro”,

<sup>367</sup> OE (2004, p. 91) ou Oeuvres (2010, p.1487).

<sup>368</sup> OE (2004, p. 91) ou Oeuvres (2010, p.1487).

<sup>369</sup> OE (2004, p. 92) ou Oeuvres (2010, p.1488).

isolados, fragmentados pela análise de seus momentos entendidos como exteriores uns aos outros – impede de perceber uma verdadeira história feita pela trama desses momentos encadeados temporalmente. A “história viva” enquanto operante nos pintores, longe de apontar para uma guerra de subjetividades, um choque entre as divergentes concepções de pintura ou apenas um acúmulo ou justaposição das obras de arte, a história manifesta um sistema de equivalências entre os seus elementos, de modo que “a história só olha para o passado porque primeiro o pintor olhou para a obra por vir”<sup>370</sup>, como realização de uma única e mesma tarefa. Trata-se de uma historicidade viva, na qual os gestos dos pintores, a um só tempo, retomam e fundam uma tradição. Essa historicidade viva encontrada na pintura, cujas modulações sinalizam verdadeiras dinâmicas de relações entre seus termos, entre as suas obras, não perde de vista o precioso fio que as une, a saber, seu horizonte de trabalho, sua tarefa estabelecida pela retomada e reativação do problema empreendido em toda pintura, pelo resgate e reanimação do esforço experimentado em cada obra.

As obras produzidas pelos pintores não são ilhas de transcendências puras<sup>371</sup>, não estão separadas da história de vida dos pintores, tal como “milagres” de uma adoração extramundana. As pinturas produzidas por esses artistas fazem parte de uma profunda interrogação que eles exercem sobre o sensível, sobre esse mundo visível em que todos habitam, logo suas respectivas produções fazem parte dessa mesma ordem do visível, cristalizadas em obras. As obras de arte são motivadas pelas experiências corporais e as vivências que os artistas têm, sendo elas a expressão da interpretação que eles têm do mundo. “Quando se passa da ordem dos acontecimentos para a da expressão, não se muda de mundo”<sup>372</sup>, assim, quando se passa da aventura vivida pelos pintores à análise de suas obras, não se chega a abstrações que nada tenham a ver com o mundo em que essas obras emergiram. Os aspectos e elementos presentes na tela dos pintores não são conceitos apartados do mundo em que foram constituídos, pelo contrário, são manifestações, por mais metamorfoseadas que sejam, de vivências (corporais e históricas) dos pintores. As obras dos artistas são condensações de suas vidas, fazem parte de um mesmo mundo de experiências efetivados em expressões artísticas.

---

<sup>370</sup> OE (2004, p. 93) ou Oeuvres (2010, p.1489).

<sup>371</sup> O sentido secretado pela obra de arte não é eterno, “não absorve a sucessão numa eternidade” (OE, 2004, p. 102), ele está sempre se reestruturando, se fundando, de acordo com as relações em que se estabelece ao se engendrar. É impossível marcar um ponto exato que determine a mudança do sentido, assim como no arco-íris não se tem como precisar onde começa exatamente no espectro luminoso uma determinada cor e onde termina a outra. Há uma zona de indiscernibilidade na operação de metamorfose dos sentidos. No caso das artes picturais, a mudança de sentido operada pelas obras produzidas pelos artistas chegam a um ponto de naturalidade e indistinção entre o que vem da experiência de vida do artista e o que a natureza solicitou como obra, que o campo das significações instauradas pela realização da obra torna-se intrinsecamente expressivo, promovendo uma sensação de “quase eternidade” dos sentidos ali manifestos.

<sup>372</sup> OE (2004, p. 96) ou Oeuvres (2010, p.1492).



No domínio da linguagem escrita é a literatura que melhor desempenha esse papel de criação. Uma vez que a tarefa da literatura é proporcionar ao seu público um “domínio escorregadio” acerca da própria experiência. Esta experimentação de uma equilíbrio instável, excede o âmbito da linguagem lógica ou de formas exatas da linguagem, bem como ultrapassa as significações de uma linguagem cotidiana, em que os sentidos das palavras se encontram sedimentados pela cultura, ela aponta para uma contingência<sup>373</sup> daquilo que é expresso, mas não entendida como um puro caos e sim como um devir de novas significações que emergem lateralmente da rearticulação entre as palavras (sedimentadas) quando a expressão é efetiva. Nessa atmosfera movediça de criação que a literatura proporciona, o domínio ou o poder que a linguagem possui por meio de suas palavras é sempre instável, na medida em que a palavra por si mesmo não tem um significado fixo e estável, o rearranjo dessas palavras na composição de uma sentença (proferida ou escrita) faz com que instaure-se novos sentidos, através dos deslizos e da distensão das significações sedimentadas, abrindo-se, assim, à novas composições e à novas cesuras no tecido linguístico. A metamorfose que uma língua sofre através de uma comunidade linguística tem como expoente seus artistas, poetas, escritores que não se colocam diante dela para construir novos conceitos e sim se deixam ser penetrados pela língua a ponto dela habitar seus mais “secretos pensamentos” e ressignificá-los em novas articulações de sentido. Para o escritor, tudo se passa como se a língua “fosse feita para ele, e ele para ela, como se a tarefa de falar à qual se dedicou ao aprender a língua fosse mais merecidamente ele mesmo do que as batidas do seu coração, como se a língua instituída chamasse à existência, com ele um de seus possíveis”<sup>374</sup>. Tamanha é a relação entre o escritor e a língua, que as palavras que nele habitam são como seu próprio corpo, porém isso não quer dizer que as palavras estejam encerradas numa íntima significação corporal, que tampouco seja da ordem pura consciência e nem mesmo se reduza a um biologismo. Assim como a vivência de uma singularidade do corpo só é própria na medida em que é ao mesmo tempo abertura a outros corpos, a vivência de uma linguagem e as significações que as palavras abordam são partilhadas numa língua comum no momento em que se realizam por meio do

---

<sup>373</sup> Nem contingência pura, nem absoluta necessidade, para Merleau-Ponty a espontaneidade da criação linguística consiste justamente na tensão entre o campo da necessidade e o da contingência, pois a criação não vem do nada, o movimento criador não é pura contingência, o novo se engendra na rearticulação dos resíduos de sentidos estabelecidos pela cultura; esse rearranjo operado nas significações já cristalizadas promove uma abertura para o brotamento de novos sentidos, que excedem a mera operação de justaposição ou de adição exigida pela dimensão de necessidade. Assim, o filósofo francês pode abordar o movimento expressivo criador não como subsumido a regras exteriores ao próprio movimento, como por exemplo, a leis universais puras e tampouco submetido a uma subjetividade constituinte ou a uma particularidade pura, uma vez que é apenas na tensão entre esses polos (e não entendidos separadamente) que o movimento instituidor do novo se realiza.

<sup>374</sup> OE (2004, p. 114) ou Oeuvres (2010, p.1508).

escritor (enquanto gesto, fala ou escrita de uma obra). Manifestando neste movimento de expressão uma tensão que liga o âmbito particular ao coletivo.

A respeito dessa relação entre o particular e o coletivo operada pela expressão, foi analisado acima o caso do escritor que, habitando numa comunidade linguística e retomando uma tradição que o perpassa, traz à existência um novo estilo linguístico através da realização de sua obra. A obra se engendra por meio de uma retomada da tradição e conversão em novas significações do que foi legado, nesse movimento de recapitulação de uma tradição não é apenas recuperá-la tal como uma essência intocável, mas é sim, tê-la como uma quase-presença, como um sedimento que se metamorfoseou e que, no entanto, não deixou de manifestar uma verdade em cada expressão. A verdade que a linguagem manifesta é diferente com relação à pintura. A pintura não contém o passado em “estado manifesto” como pretende o movimento operado pela linguagem ao tratar de uma *verdade* estabelecida pela tradição. Essa verdade universal deve ser entendida apenas como uma artimanha da linguagem, que dada a sua capacidade de sedimentação em palavras e sentidos, ela faz crer que as significações existem encerradas em si mesmas, que elas estão contidas nas palavras de modo imutável. A pretensão de uma linguagem que encerre toda a linguagem é dada pela ilusão de uma verdade universal favorecida por este potencial de sedimentação a qual a linguagem opera. Pelo fato da palavra poder criar como artifício sua cristalização numa cultura, a verdade a qual ela vislumbra através dessa condensação é relativa a operação de sedimentação. Graças à estratificação (estruturalmente temporária, embora vivida como se fosse eterna) dos seus sentidos pode-se pretender “falar sobre a palavra”<sup>375</sup> ao passo que é impossível se pretender pintar sobre a pintura. A pintura não pretende totalizar-se a cada obra, ela sabe que toda retomada da tradição já é modificação e instauração de novos sentido, já a literatura visa uma verdade que não se contenta com a parcialidade dessa transformação, a verdade quer “ser integral” e nesse sentido o escritor acredita que a realização de sua obra é expressão de uma verdade que desde sempre se pretendeu assim por todos os seres. Tal presunção da linguagem – marcada por uma vontade de se totalizar em cada ato expressivo – ocorre dada a artimanha da linguagem de possuir-se a si mesma, acreditando poder acumular-se (contendo todas as palavras e suas significações) a ponto de esgotar todos os sentidos possíveis ao produzir-se como expressão. Contudo, essa prepotência da linguagem não sinaliza as amarras do escritor dentro de uma língua, como se prisioneiro dela ele só tratasse de significações sobre significações. A linguagem é abertura de um mundo e por mais transgressor que o escritor seja em sua obra ele sempre efetuará as transformações mais

---

<sup>375</sup> OE (2004, p. 115) ou Oeuvres (2010, p.1508).

radicais de sentido desde uma língua, isso não significa que o escritor apenas substituiu uma significação por outra, na verdade, é todo um mundo que se inaugura através de uma nova estrutura<sup>376</sup> expressa por ele e por meio de suas obras. Nas palavras do fenomenólogo francês “nada iguala a ductibilidade da palavra”<sup>377</sup>, a qual concentra e distende de diversos modos as significações e os diferentes sentidos das palavras, ultrapassando seu caráter de querer ser puramente signo, embora seja impossível deixar de ser signo sem significação, e instalando-se numa atmosfera de instabilidade e criação de sentidos novos.

O caráter presuntivo de totalização do sentido que a linguagem possui é expresso na busca por uma “significação sem nenhum signo”, pelo esforço de tentar abordar a própria coisa, numa exigência de clareza e disposição (ao Verdadeiro), que ao término da operação expressiva esboça muito mais uma dispersão de qualquer nitidez ou transparência do que proporciona verdadeiramente um encontro com as próprias coisas. Pelo fato da linguagem se situar no mundo e, com isso, se estruturar no tempo, há uma impossibilidade própria dela se esgotar numa totalidade de falas (significações, gestos, palavras, conceitos, etc.). O escritor tem consciência deste sentido sempre em gênese que a linguagem possui, ele sabe do caráter de inacabamento que perpassa toda a fala, apesar de que sua tentativa seja sempre a de expressar uma completude de significações. Conforme observa Merleau-Ponty acerca do poeta Mallarmé em sua operação de expressão: “o próprio Mallarmé sabe bem que nada brotaria de sua pena se permanecesse absolutamente fiel ao seu propósito de dizer tudo sem resto, e que só pôde escrever pequenos livros renunciando ao Livro que dispensaria todos os outros”<sup>378</sup>. Assim, o que o filósofo quer evidenciar é uma recusa em alcançar ou conter através de um sistema linguístico a Verdade de toda a linguagem, como se ela pudesse ser enfim esgotada. A verdade de um sentido ou sua retificação se estabelece não puramente por designações do(s) sujeito(s), e tampouco se reduz a apenas jogos linguísticos construídos mediante as relações que as palavras articulam entre si. Embora o sentido das palavras possa ser formulado por sujeitos falantes, há nessa fala um deslocamento do eixo gravitacional do sujeito, para que haja também uma autonomia da articulação dos sentidos das palavras entre si, manifestando uma relação de imbricação e tensão entre os sujeitos e as significações que se expressam neles. Desse modo, não é o sujeito que funda o sentido das palavras, e tampouco o sentido se reduz a um jogo de significações por sobre significações. De acordo com Merleau-Ponty “devemos dizer da linguagem com relação ao sentido o que Simone de Beauvoir disse

<sup>376</sup> Encontramos na advertência merleau-pontiana a afirmação de que “por princípio, a estrutura não é uma idéia platônica” (S, 1991, p.127), cujo intuito é o de marcar que o sentido produzido pelo artista, sua obra, não o antecedia, aguardando-o como “arquétipos imperecíveis”.

<sup>377</sup> OE (2004, p. 115) ou Oeuvres (2010, p.1509).

<sup>378</sup> OE (2004, p. 117) ou Oeuvres (2010, p.1511).

do corpo com relação ao espírito: que não é nem primeira, nem segunda”<sup>379</sup>. É preciso compreender a relação entre linguagem e sentido tal como se compreende o vínculo entre alma e corpo, não são polos completamente opostos e autônomos e nem são subordináveis a ponto de ter um dos termos como fundante (primeiro) e outro como fundado (segundo), pois trata-se de uma relação em que ambos estão imiscuídos desde o início. O corpo não é simples instrumento para a alma, assim como não tem por finalidade a alma, da mesma forma a linguagem não é mero instrumento para a articulação de sentido (não está “a serviço do sentido”) e tampouco o sentido é comandado pela linguagem. A linguagem é envolvida pelo sentido e o sentido é abarcado pela linguagem de maneira que as palavras não são concebidas de modo direto como puras significações exteriores, e sim obliquamente como “o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito”<sup>380</sup>. O corpo como aparelho expressivo linguístico propicia aos sujeitos se instalarem e serem instalados numa operação cuja expressão de sentido se dá ultrapassando as expressões já sedimentadas e instauradas pela cultura para articulação de novas configurações. Este excesso sobre o instituído sinaliza a operação de um movimento incessante de gênese, que é abertura a uma “fonte espontânea”, é brecha manifesta em toda criação.

---

<sup>379</sup> OE (2004, p. 118) ou Oeuvres (2010, p.1511).

<sup>380</sup> OE (2004, p. 118) ou Oeuvres (2010, p.1512).

### III.II – O corpo e o simbolismo

“Seu corpo pesava-lhe, existia além dela mesma como um estranho. Sentia-o palpitante, aceso. Fechou a luz e os olhos, tentou fugir, dormir. Mas continuou por longas horas a perscrutar-se, a vigiar o sangue que se arrastava grosso pelas suas veias como um animal bêbado. E a pensar. Como não se conhecia até então” (Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem*).

Em seu último curso no Collège de France sobre *O conceito de natureza*, no ano letivo de 1957-1958, Merleau-Ponty aponta para a necessidade de se estudar “o corpo humano como raiz do simbolismo, como junção da *Physis* e do *Logos*”<sup>381</sup>, concebendo o corpo humano como simbólico. Para se compreender o corpo humano como essa potência simbólica, tal como Merleau-Ponty se propõe a fazer, é preciso primeiro diferenciar dois tipos de simbolismos encontrados nesse corpo, um “simbolismo tácito ou de indivisão”, de um “simbolismo artificial ou convencional”. O simbolismo silencioso é fruto de uma dimensão perceptiva, de um *logos* do mundo sensível. Para o fenomenólogo há uma “comunicação silenciosa da percepção”, uma vez que “a vida da linguagem, tal como a vida perceptiva, é feita de afastamentos (corrigidos, não de significações), de combinações de significações acabadas. A origem da linguagem é mítica, ou seja, há sempre uma linguagem antes da linguagem, que é percepção.”<sup>382</sup>. Assim, esse simbolismo silencioso da percepção estabelece uma comunicação anterior à linguagem, embora ela não se reduza a um saber, enquanto conhecimento científico que se exerce impondo uma distinção dos elementos no campo do sensível, tendo em vista que esse simbolismo natural irá tratar de um sentido latente no campo da percepção e não da linguagem instituída culturalmente. Ao passo que um simbolismo “convencional”<sup>383</sup>, irá abordar a manifestação de um *logos* já explícito e conservado pela

<sup>381</sup> N (2000, p.323) ou N (1994, p.259).

<sup>382</sup> N (1994, p.282).

<sup>383</sup> Colocamos as aspas para indicar que o emprego desse termo e dos outros anteriores tem um sentido bem restrito, anunciado na última página (RC, p.180) do resumo de curso ministrado em 1959-1960 no *Collège de France*. Com relação ao sentido “convencional” do corpo, ele equivale a compreensão do sentido convencional utilizado ao se abordar a problemática da linguagem, longe do filósofo destinar a linguagem apenas a uma condição de pura convenção, o que Merleau-Ponty quer dizer nesse momento é que ele está abordando sobretudo o *logos* já sedimentado pela cultura. Contudo, tanto no sentido corporal quanto na linguagem, é possível afirmar que eles vão além dos seus resíduos fixados por uma comunidade cultural/linguística e instauram novos sentidos a partir das rearticulações dos seus sedimentos. Os sedimentos são importantes para o surgimento do novo, de acordo com Merleau-Ponty, a operação de “sedimentação é isso: traço do esquecimento que pelo mesmo chamado se baseia em si e vai mais longe” (IP, 2003, p.99).

ordem cultural da linguagem. As convenções de significações adotadas pelo corpo numa língua operam por meio de sentidos já instituídos, contudo, para a criação de novas significações – antes de se tornarem positivamente sedimentadas ou convenções “exatas” – linguísticas ou até mesmo para a criação de sentidos perceptivos é exigido uma distância, uma abertura por meio da qual os sentidos constituídos estabeleçam um rearranjo (de novas significações). De acordo com Merleau-Ponty, o simbolismo “convencional, jamais redutível ao outro, introduz-se, não obstante, como ele, por um vazio ou uma prega no Ser que não é exigido pelo simbolismo natural mas que repete um investimento do mesmo modo. Também aqui há a introdução de uma dimensionalidade nova: isto é, não face a face mas no meio do Ser natural, escavação de um ponto singular onde aparece e se desenvolve espontaneamente a linguagem”<sup>384</sup>. Conceber a dimensionalidade como um eixo invisível por meio do qual os sentidos linguísticos emergem, pretende evitar nutrir um movimento de criação que dependa exclusivamente da atividade de uma consciência, possibilitando abordar, assim, uma autonomia negativa (no sentido de produção de sentidos) iniciada pelo sensível que se estende, solicitando sua expressividade, à linguagem. Para o filósofo, “é preciso se dirigir àquilo que está entre o simbolismo de indivisão e o simbolismo artificialista [ou convencional]: à linguagem (dimensão que já está subentendida pelo corpo libidinal)”<sup>385</sup>. Desse modo, há uma relação entre o simbolismo convencional e o simbolismo de indivisão, na qual um termo não suprime e tampouco reduz o outro em sua dinâmica, sendo preciso compreendê-la como uma comunicação, como uma passagem do *logos* do mundo sensível (o silêncio do simbolismo de indivisão) à linguagem, enquanto gestos, falas, sedimentos positivos do simbolismo artificial.

É importante atentar que a noção de simbolismo empregado pelo fenomenólogo não tem um sentido metafórico, de fazer alusão a uma representação de algo outro que não se encontra mais nesse lugar onde o próprio corpo se manifesta, mas sim de reconhecer uma duplicidade inerente ao próprio corpo, ou seja, uma capacidade do corpo ser “a medida de todas as coisas”<sup>386</sup> e ao mesmo de ser mais “uma coisa” sensível no mundo. De acordo com Merleau-Ponty devemos reconhecer no corpo uma natureza que é dual, ambígua, pois se manifesta como “coisa” (como objeto entre objetos) e como “veículo de minha relação às coisas”<sup>387</sup>, uma duplicidade expressa da seguinte forma:

“Corpo e simbolismo. Enigma do corpo, coisa e medição de todas as coisas, fechado e aberto, tanto na percepção quanto no desejo – Não duas naturezas nele, mas dupla

<sup>384</sup> N (2000, p.353) ou N (1994, p.282).

<sup>385</sup> N (2000, p.363) ou N (1994, p.289).

<sup>386</sup> N (1994, p.273) ou N (2000, p.341).

<sup>387</sup> N (1994, p.285).

natureza: o mundo e os outros tornam-se nossa carne. Esclarece-se o enigma dizendo que nosso corpo é simbolismo (e reciprocamente esclarece-se a linguagem dizendo que ela é segundo corpo e corpo aberto). (...) Um órgão móvel dos sentidos (o olho, a mão) já é uma linguagem porque é uma interrogação (movimento) e uma resposta (percepção como *Erfüllung* [realização] de um projeto), falar e compreender” (N, 2000, p.341 ou N, 1994, p.273).

Considerar o corpo em seu duplo aspecto significa reconhecê-lo como uma coisa (objeto) entre outras coisas e como meio de relação que se estabelece com o mundo e com as coisas. Para melhor compreender esse díptico, Merleau-Ponty vai trazer o exemplo das mãos quando se tocam, em que no movimento operado pelo tocar, a mão ativa revela sua face tocante, embora não exclua sua face tocada, e vice-versa. Nesse sentido, a mão tocante (ativa) também é a mão estendida ao toque (passiva). Segundo Merleau-Ponty “há uma espécie de identidade do tocante e do tocado na medida em que a mão que toca encontra na outra sua semelhante, isto é, sente que essa outra poderia por sua vez, tornar-se mão ativa e ela própria passiva”<sup>388</sup>. É importante frisar que o autor aborda a relação entre a mão tocante e a tocada como um tipo de identidade, e não como uma identidade plena, uma vez que se ela fosse completa haveria uma fusão, na qual uma identidade anularia a outra. Mas o que vemos com esse exemplo são duas faces de uma mesma experiência<sup>389</sup>, ou seja, que o corpo enquanto meio ou “veículo” não se diferencia tanto assim das coisas, pois enquanto sujeito da experiência ele também se define por seu aspecto de objeto ou como coisa entre coisas no mundo sensível.

Todavia, afirmar essa relação a si que o corpo possui, através do exemplo das mãos (tocada e tocante), não seria manter o mesmo tipo de estrutura encontrada na *Fenomenologia da percepção*, na qual havia uma exigência de retorno (ao *cogito* tácito) à correlação perceptiva do corpo consigo mesmo para posteriormente estabelecer uma relação do corpo com as coisas exteriores? Não exatamente, pois por mais que a relação do corpo consigo mesmo seja um ganho (de uma espécie de “interioridade”) inerente a duplicidade experienciada entre tocante e tocado, isso não faz com que o corpo seja isento de sua relação com o meio sensível. Mas, então, como se estabelece essa passagem da relação corpórea (do corpo consigo mesmo) para uma dimensão mundana, sensível? A relação reflexiva do tocante e do tocado presentes no corpo permite o estabelecimento de um horizonte de estados afetivos, instalando uma dimensão do sentir, a qual garante uma maior consciência do corpo sobre si através desse processo reflexivo. Assim, para que uma inter-relação corpórea seja

<sup>388</sup> N (2000, p.358) ou N (1994, p.385).

<sup>389</sup> Nas palavras de Merleau-Ponty essa duplicidade reconhecida no corpo “são os dois 'lados' de uma mesma experiência, conjugados e impossíveis, complementares. Sua unidade é irrecusável, ela é simplesmente como a dobradiça invisível em que se articulam 2 experiências – Um si dilacerado.” (N, 2000, p.358 ou N, 1994, p.285).

expandida às coisas sensíveis, possibilitando a integração do corpo com as coisas do mundo, é preciso reconhecer algo no corpo que seja compartilhável no mundo, bem como é necessário reconhecer no mundo um parentesco no corpo. Para Merleau-Ponty, esse casamento entre corpo e mundo só é possível porque ambos compartilham de um mesmo fundamento sensível, ou melhor, nas palavras do fenomenólogo, é porque o corpo possui o mesmo “estofa”<sup>390</sup> sensível, a mesma “membrura”<sup>391</sup> (o mesmo tecido estrutural) que o mundo, uma vez que “o sensível é a carne do mundo”<sup>392</sup>. Faz-se necessário ressaltar que não é porque o filósofo afirma uma imbricação inerente entre a carne do mundo e a carne do corpo que ele hiperestende a atividade da consciência (subjéctiva) com o objetivo de compreender as camadas do sensível. Mas ao contrário, “é através da carne do mundo que se pode compreender o próprio corpo – A carne do mundo é Ser-visto, Ser que é *eminente* *percipi*, e é através dela que se pode compreender o *percipere*: o percebido que se chama meu corpo; (...) tudo isso só é afinal possível e só quer dizer alguma coisa porque *há* o Ser, não o Ser em si, idêntico a si, na noite, mas o Ser que contém também a sua negação, seu *percipi*”<sup>393</sup>. Desse modo, a compreensão de uma processo de negatividade operando já no próprio Ser, longe de se referir a uma explicação da carne do mundo pela carne do corpo, ela é antes uma afirmação de uma zona de indeterminação e produção de sentidos, que escapam a apreensão de um Ser reduzido às percepções que dele se faz.

Da mesma forma que vimos presente no movimento do toque de mãos uma elucidação da noção de reflexividade corporal ou quiasma<sup>394</sup>, pois ao mesmo tempo encontramos nesse exemplo um modo passivo da mão que se oferece ao movimento de ser tocada e um modo ativo que se impõe e explora o toque, podemos também perceber uma atividade e uma passividade do corpo que se prolonga ao mundo. Segundo Merleau-Ponty “o corpo é ao mesmo tempo visível e vidente. Não há mais dualidade, mas unidade indissociável”<sup>395</sup>. A passividade do corpo (que se fundamenta no sensível) pode ser alargada ao mundo na medida em que o corpo passa a ser reconhecido como uma coisa visível entre coisas, bem como seu modo ativo (vidente) é compreendido enquanto veículo aberto à atividade perceptiva de exploração do mundo. Desse modo, a duplicidade ativo/passivo encontrada no corpo não é a

---

<sup>390</sup> N (1994, p.280).

<sup>391</sup> N (1994, p.282).

<sup>392</sup> N (1994, p.280).

<sup>393</sup> VI (p.298-299, p.227).

<sup>394</sup> De acordo com uma nota deixada por Merleau-Ponty, o filósofo esboça sua compreensão da operação de reversibilidade. Nela ele afirma, “reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla 'representação' de um ponto ou plano do campo), o quiasma é isto: reversibilidade” (VI, 311, p.237).

<sup>395</sup> P II (2000, p.303).



única responsável por instaurar um horizonte sensível, afetivo cinestésico, já que o próprio mundo, enquanto camada do ser que partilha do seu estofo com o corpo, também pode se abrir para uma dimensão do sensível, para uma sensibilidade própria das coisas na qual o corpo se orienta e compartilha.

A duplicidade ativo/passivo experienciada pelo corpo permite que ele possa instaurar uma espécie de interioridade, mas que não se encerra em si mesmo, bem como possibilita ao corpo se experienciar no mundo como uma coisa, como um corpo-objeto. O corpo ativo, que explora o mundo não está dissociado do corpo passivo, do corpo como coisa. Ambas as experiências são possíveis pois partilham de um mesmo fundo comum, que é sensível. O corpo é atravessado pela mesma camada sensível presente nas coisas, no mundo. De acordo com Merleau-Ponty, “o corpo é uma coisa sensível, mas cujos movimentos formam por si um sistema no simultâneo e no sucessivo – não apenas uma massa individual – *einmalig* – mas 1º uma massa articulada, um sistema diacrítico, 2º e esse sistema é a pedra angular do mundo ou, inversamente, tem sua pedra angular no mundo e abre para o mundo”<sup>396</sup>. Diante de uma camada de sensibilidade partilhada tanto pelo corpo quanto pelo mundo é que se manifesta a atividade do corpo. Assim, não é porque o corpo possui nesta característica díptica uma capacidade de interiorização que ele pode se relacionar com o mundo. Na verdade, é porque a própria estrutura do mundo se encontra sempre incluída ao corpo por meio de um elo sensível comum, o qual possibilita ao corpo se dirigir (ativamente) à essas coisas sensíveis e se entregar ao seu caráter sensível (passivo) enquanto coisa. Pelo fato do corpo ser um “si dilacerado”, ou seja, por não se estabelecer como uma “massa individual”, ele é perpassado por diversas camadas que o constituem ativa ou passivamente fazendo com que até mesmo o apelo ao movimento das mãos tocante e tocada se realize graças à localização mundana que embasa a manifestação dessa experiência. Desta forma, a relação do corpo com o mundo entendida por meio da partilha de uma dimensão sensível comum a ambos é condição necessária para que esse corpo<sup>397</sup> possa experienciar-se como tocante e tocado, como ativo e passivo, como interior/exterior. Por serem sensíveis, as coisas as quais o corpo se dirige e se submete, elas se abrem a uma relação com o corpo.

O corpo como simbólico realiza-se em seu aspecto mais original através da sua

---

<sup>396</sup> N (2000, p.357) ou N (1994, p.285).

<sup>397</sup> Em nota Merleau-Ponty faz a seguinte ressalva “não introduzir um ‘perceber’ sem vínculos ‘corporais’. Nenhuma percepção sem movimentos prospectivos, e a consciência de se mover não é um pensamento de uma mudança de um lugar objetivo, não nos movemos como uma coisa mas por redução e afastamento, e a percepção é apenas o outro pólo desse afastamento, o afastamento mantido” (N, 2000, p.356 ou N, 1994, 284). A percepção é apenas uma face desse afastamento porque no outro polo se encontra o mundo, as coisas sensíveis, a linguagem.

capacidade de expressividade. A expressividade do corpo diz respeito a sua potência de “inserção num sistema de equivalências não convencional, na coesão de um corpo”<sup>398</sup>. Esse sistema de equivalências corporal, o qual opera no “mundo sensível pela lógica perceptiva”<sup>399</sup>, busca uma relação “do fora no dentro e do dentro no fora”<sup>400</sup>, abordando uma potencialidade inscrita no âmbito corporal que mobiliza todas as experiências desde a mais tenra idade. As análises feita por Melaine Klein acerca da relação da mãe com o seu bebê são fontes ilustrativas do modo como a psicanálise toca em questões ontológicas, uma vez que para o fenomenólogo a dimensão abordada na descrição da prática analítica tateia um simbolismo tácito e originário, o qual atravessa o Ser pré-objetivo<sup>401</sup>. Ao conceder uma significação ontológica à psicanálise, Merleau-Ponty pretende mostrar que as matrizes simbólicas, as quais operam e permeiam o campo da percepção, são independente dos atos de uma consciência. Tais matrizes se organizam conforme um sistema geral de equivalências e não são alimentados por nenhuma consciência, contudo apontam para uma conexão entre o dentro e o fora, fruto de uma relação introjetiva e projetiva, responsável pela estruturação de si mesmo, de outrem e do mundo. As pesquisas de Klein visam sinalizar uma abordagem psicanalítica anterior a construção da imagem do corpo infantil, Klein vai tratar de uma vivência do bebê por meio do corpo de sua mãe, mobilizada pela relação aos seios maternos. Nessa perspectiva, o bebê é movido por uma experiência de indistinção do exterior e do interior através do processo de identificação primária ao organismo maternal, bem como vivencia uma distinção de si mesmo e de outrem por meio do processo de introjeção e projeção. Abordando uma relação entre articulação e diferenciação, entre um dentro e um fora para o bebê, na qual os seios da mãe são experienciados pelo neném como um mundo exterior. Tal experiência de um mundo exterior, não é compreendida no sentido de um objeto completamente diferente do sujeito que o apreende, mas sim como uma relação inter-corpórea<sup>402</sup>, a qual permite uma comunicação efetiva, uma incorporação<sup>403</sup>. Operação que se estabelece anteriormente a uma

<sup>398</sup> N (2000, p.253) ou N (1994, p.281).

<sup>399</sup> VI (p.296, p.225).

<sup>400</sup> RC (1968, p.178).

<sup>401</sup> “Estamos daqui em diante no Ser bruto e pré-objetivo” (N, 2000, p.426 ou N, 1994, p.336).

<sup>402</sup> A referência a Melanie Klein começa a ser esboçada desde as *Notas sobre o corpo* (compilação feita por Saint Aubert, 2013, p.277-329), contudo há uma ligeira modificação quando empregada em seu curso *A natureza*, o que denota uma preocupação do filósofo em operar uma radicalização da reflexão acerca do âmbito corporal. Nela Merleau-Ponty afirma (N, 1994, p.347) “Mélanie Klein: ela faz aparecer as instâncias e as operações freudianas como os fenômenos ancorados na estrutura do corpo: a)Indivisão do mundo e dos seres: o corpo maternal é o mundo (conforme Michelet: a linguagem é a fala da mãe). A mãe não é um indivíduo, mas uma categoria (uma 'mamaedade'). b) Indivisão dos seres e de seus corpos: os seres são nem mesmo representados pelos seus órgãos, mas idêntico a eles, o órgão sendo encarregado de uma significação ontológica, sendo uma categoria – Pai e Falo c)Indivisão dos seres entre eles. Por causa do coito? Mesmo se não há cena primitiva do coito, ela está implícita na visão dos corpos dos pais”.

<sup>403</sup> Para Merleau-Ponty, o “esquema corporal como incorporação (...) é portanto não feito de partes

representação intelectual do corpo da mãe (dos seus seios) como sendo algo completamente separado do bebê – tal como se concebe um objeto exterior – sinalizando uma relação de coexistência, um campo de “intercorporeidade” que antecipa e, no entanto, não invalida uma relação intersubjetiva.

Há um simbolismo no corpo que é anterior a uma atividade subjetiva, ele se inscreve desde o movimento operado pela percepção e ecoa para os sistemas simbólicos encontrados na linguagem. Pelo fato da percepção sempre propagar as marcas de vinculadas a uma cultura, favorecendo certos padrões e estilos linguísticos, essa difusão não pode ser pensada como sendo apartada da experiência sensível. Ao contrário, a linguagem tem por função a “retomada desse Logos do mundo sensível numa outra arquitetura”<sup>404</sup>, tornando a tarefa da linguagem a de expressar a abertura da vida perceptiva ao ser – realizada por meio do processo de diferenciação. A linguagem enquanto manifestação de uma certa experiência do sensível (enquanto fenômeno linguístico) também está implicada a uma certa concepção do ser da linguagem. Nesse sentido, o simbolismo que a linguagem desvela diz respeito a uma função mais alargada que se encontra na razão, pois ela não é mera visão do todo, tal como um universal atingido por métodos objetivos (o qual Merleau-Ponty adjetiva como sendo uma visão de “sobrevoo”). Se Merleau-Ponty encontra uma universalidade na operação da razão, esta só poderá ser uma universalidade “lateral, (...) colocação à prova de si pelo outro e do outro por si”<sup>405</sup>. Esta lateralidade recusa o confronto direto com outrem, dispensa encerrá-lo, domesticá-lo, ou aniquilá-lo enquanto alteridade, da mesma forma como evita tomar as significações linguísticas como algo pronto e acabado. O universal lateral permite tratar de uma experiência mais ampla da racionalidade<sup>406</sup>, pautada numa verdadeira relação de troca, de comunicação, possibilitada pelo fundo simbólico entendido como “região selvagem”<sup>407</sup> por meio da qual a comunicação com si mesmo e com outrem se estabelece. Essa linguagem a qual aborda indiretamente a experiência sensível, de maneira nenhuma se pretende ser uma tradução direta das vivências sensíveis particulares. A linguagem enquanto uma expressão geral dessa experiência silenciosa é feita por torções que se impõe numa relação indireta às palavras, a fim de que algo seja comunicado ou compartilhado.

---

determinadas, mas ele é um ser lacunar (o esquema corporal é oco por dentro) – comporta regiões acentuadas, precisas, outras vagas – o oco e as regiões vagas são o ponto de inserção de corpos imaginários” (N, 1994, p.346).

<sup>404</sup> N (2000, p.354) ou N (1994, p.282).

<sup>405</sup> S (1991, p.129).

<sup>406</sup> Vemos em Merleau-Ponty que “a racionalidade, [é] o universal fundado de novo, e não sobre o direito divino de uma ciência dogmática mas sobre a evidência pré-científica de que há um único mundo, sobre a razão antes da razão que está contida em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros” (S, 1991, p.218).

<sup>407</sup> S (1991, p.130).

A capacidade de comunicar e perceber algo numa experiência é proporcionada pela estrutura sensível comum que o corpo partilha com o mundo. O corpo pode perceber ou manifestar linguisticamente algo da experiência sensível uma vez que as coisas do mundo são também sustentadas pela mesma organização sensível. A estrutura sensível é intrínseca as coisas do mundo e ao corpo possibilitando uma experiência e um entendimento pelo corpo “não [como] instrumento, mas órgão”<sup>408</sup>. Isso significa que “no órgão dos sentidos, a matéria está disposta de tal modo que é sensível a um meio no qual o órgão não está. Assim é que a fisiologia do aparelho visual [por exemplo] é tal que a estrutura física desse aparelho permite atingir estruturas de perspectiva correspondentes a formas do meio circundante”<sup>409</sup>. Nesse sentido, tanto o corpo quanto as coisas sensíveis se articulam (como visíveis) por meio de uma estrutura comum do sensível, de modo que ambos possam se abrir a uma experiência perceptiva possível. Há uma dimensão sensível compartilhada pelo corpo, de maneira que exige-se dele essa relação enquanto órgão que participa da experiência, sendo transformado e transformando-se por ela. O que é bem diferente da compreensão do corpo como instrumento, numa postura de objeto-fim, de limites e propósitos já definidos e estabelecidos de antemão por uma subjetividade ou por um automatismo. Abordar o corpo como órgão<sup>410</sup> é reconhecer nele dimensões que escapam a uma reflexão direta, é conceber camadas incapazes de serem domadas pela atividade subjetiva e que, no entanto, são constituidoras da experiência, possibilitando o tratamento de membruras do sensível que se comunicam e modificam a maneira como o corpo percebe o mundo. Compreender o corpo como órgão implica em abordar uma zona de porosidade do sensível que vai tecendo a experiência através da relação estabelecida entre corpo e mundo.

---

<sup>408</sup> IP (2003, p.256).

<sup>409</sup> N (2000, p.302) ou N (1994, p.243).

<sup>410</sup> Para Merleau-Ponty “o corpo não é instrumento, mas órgão” (IP, 2003, p.256).

### III.III – Inconsciente e linguagem

A linguagem como retomada desse *logos* do mundo sensível em uma arquitetura outra (N, 1994, p.282).

A tematização do inconsciente freudiano feita por Merleau-Ponty visa tratar de mostrar uma modalidade possível da existência que escapa a apreensão voluntária da consciência. Não se reduzindo a uma atividade sistematizadora encontrada no movimento de compreensão das vivências e do mundo pela consciência, o inconsciente revelaria uma camada constitutiva da dimensão humana voltada a uma “passividade”. Passividade encarnada até mesmo nas dimensões que envolvem a vontade do sujeito. A grande sacada que Merleau-Ponty entreviu em Freud – como importante transformação nas pesquisas do campo da psicologia – foi a de deslocar a tematização da subjetividade, a qual tinha por centralidade a atividade de um ego, um *cogito*, uma consciência, para a problematização do inconsciente como uma possibilidade interna, de uma dimensão constitutiva do humano, a qual é “abertura à...”<sup>411</sup> percepção como “passividade”<sup>412</sup>. Passividade que não se reduz a uma compreensão ativa de uma consciência, uma vez que não se trata de uma “passividade frontal”<sup>413</sup>. É importante salientar que a noção de inconsciente em Freud deve ser entendida como “um conceito operacional”<sup>414</sup>, como uma função de significações simbólicas, e não como uma positividade substancial, cujo conteúdo se encontra representado porém escondido e inacessível à consciência; esse conceito tampouco deve ser compreendido como uma segunda potência da consciência, como uma atividade realizada por uma segunda consciência dentro da subjetividade. Nem objeto oculto, nem uma segunda consciência, o inconsciente não é convertido em objeto para uma consciência, ele é antes o horizonte de vivências significantes (de matriz simbólica) de um corpo, o qual ao invés de produzir noções e determinações preestabelecidas (por uma ação da consciência), o inconsciente instaura diferenças,

<sup>411</sup> IP (2003, p.212). Para Merleau-Ponty, o inconsciente revela uma camada pré-objetiva, uma dimensão mais original da percepção, marcada pela passividade.

<sup>412</sup> O elogio que Merleau-Ponty tece a Freud se refere ao sentido da intuição psicanalítica acerca da temática do inconsciente, pois ela no limite anuncia uma experiência de sentidos que não advém da constituição por uma consciência e, contudo, tocam numa camada mais fundamental, que é a da passividade. Para Merleau-Ponty “ao menos as metáforas energéticas ou mecanicistas guardam elas contra todo o idealismo o limiar de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: essa de nossa arqueologia” (PII, 2000, p.282). O fenomenólogo complementa, afirmando que, “o essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências uma realidade outra, mas que a análise de uma conduta encontra nela sempre diversas camadas de significação, que elas possuem toda sua verdade, que a pluralidade das interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha há sempre múltiplos sentidos sem que se possa dizer que um dos dois é o único verdadeiro” (RC, 1968, p.71).

<sup>413</sup> IP (2003, p.189).

<sup>414</sup> IP (2003, p.203).

funcionando como uma matriz de desequilíbrios e descentramentos, os quais solicitam novas significações, novas simbolizações. O inconsciente, assim como o sonho e a memória, são “modalizações do ser”<sup>415</sup>, que se exercem no humano sob a forma da passividade, reconhecendo, assim, no seio das vivências subjetivas a existência de uma rede motivacional que não se resume aos domínios da consciência, mas que influenciam nas atitudes comportamentais do sujeito no mundo.

Nem a passividade e nem mesmo os processos de instituição de sentidos são domínios operados (ou sistematizados) pela atividade da consciência, ambos os processos extrapolam a apreensão por uma subjetividade, no entanto, são estratos mundanos que não deixam de se relacionar com camadas da existência subjetiva. Eles tratam de um campo por onde as estruturas significativas acontecem, se articulam, se instituem sem a necessidade de se recuar aos poderes de uma atividade constante advinda de uma particularidade subjetiva. Para Merleau-Ponty “o problema da passividade-atividade não pode ser resolvido pela absorção de um termo no outro: ou ultra-subjetivismo ou ultra-positivismo”<sup>416</sup>. A passividade não é um domínio subsumido à consciência, tampouco é considerada algo inerte, um total repouso; assim como a instituição também não é compreendida pela atividade cognitiva incessante de uma consciência e tampouco é pura atividade caótica de instauração de sentidos no mundo; é preciso conceber ambas as dimensões da existência em uma inter-relação com as dimensões de uma existência subjetiva. A relação entre atividade e passividade não se faz por meio de uma exterioridade causal, a qual pressupõe uma autonomia anterior ao envolvimento desses termos entre si, de modo que não seja possível haver uma garantia de que a ligação entre eles seja realmente efetivada. O vínculo existente entre as dimensões de atividade e passividade é realizado por uma “causalidade endógena”<sup>417</sup>, por uma “passagem fora de suas antinomias”<sup>418</sup>, na qual a ligação não se exaure nem em um extremo de uma atividade pura, bem como não se reduz a um polo de puro pacifismo, predeterminado por estruturas inatas de uma subjetividade. Esse contato com a dimensão do percebido que ocorre tanto por uma operação da passividade quanto pela ação da instituição não advém de uma atividade cognitiva da subjetividade, a relação é anterior, é fruto de uma camada corpórea que vivencia suas experiências sem precisar constituir-las objetivamente (pela consciência).

Como uma ilustração importante de um evento não constituído ativamente por uma subjetividade, o qual retrata um campo existencial mais vasto do que o ordenado por uma

---

<sup>415</sup> IP (2003, p.164).

<sup>416</sup> IP (2003, p.163).

<sup>417</sup> IP (2003, p.164).

<sup>418</sup> IP (2003, p.168).

consciência, está a compreensão do fenômeno do recalque encontrado pelo estudo do caso Dora<sup>419</sup>. O recalque longe de apontar para um mecanismo realizado por uma consciência, que indicaria através de uma linguagem codificada a manifestação de um comportamento inconsciente, essa noção descreve antes “uma lacuna sistemática, um vazio eficaz”<sup>420</sup>, o qual somente pode ser contemplado em seu contexto relacional, no qual o inconsciente do recalque<sup>421</sup> deve ser compreendido correlativamente ao vivido, por meio de uma zona de promiscuidade, de comércio. É interessante atentar para a aparição do termo “promiscuidade”<sup>422</sup> na descrição do caso Dora nesse período do curso sobre a passividade, pois esse termo traz a concepção de uma ordem relacional de coexistência, em que “a promiscuidade das coisas no mundo sensível vai se prolongar em uma promiscuidade dos outros entre eles e comigo desta vez como sujeito de uma *praxis* e não somente sujeito da percepção. (...) E a promiscuidade espacial vai ser uma promiscuidade temporal, ou seja, familiaridade e ignorância”<sup>423</sup>. A promiscuidade aponta para uma ideia de rede relacional entre diversas camadas que precedem (estruturais, espaciais, temporais, inconscientes) a completa ordenação e visibilidade por uma subjetividade, abordando uma relação com camadas já estilizadas no sensível, sinalizando um entrelaçamento em diversos níveis do tecido existencial, como por exemplo, entre a espacialidade e a afetividade de Dora, ou entre a camada inconsciente e a construção da identidade de Dora. Marcando, com isso, pelas características de vivências particulares e situacionais do drama da jovem, uma ambiguidade generalizada, uma mutualidade que ecoa em todos os aspectos de seu contexto relacional, não tomando-os como elementos isolados, mas sim como fazendo parte de uma estrutura mais geral e mais complexa encontrada no âmbito das relações humanas.

As notas de leitura que Merleau-Ponty faz desse estudo clínico de Freud vão “do mais

---

<sup>419</sup> Para situar um pouco o caso Dora, ele foi concebido por Freud como sendo um estudo acerca da histeria. Fazendo um pequeno resumo de sua história, salientaremos (a partir das notas de leitura feitas por Merleau-Ponty) que Dora é uma jovem que tinha muito mais afinidade com o pai do que com a mãe, a qual aparentemente não se interessava muito por seus filhos. Por conta de um tratamento para curar da tuberculose de seu pai, a família resolve se mudar para outra cidade e nessa nova vila conhecem um casal (Madame K e Senhor K) de amigos cuja proximidade possibilita um entrecruzamento, uma relação escondida do pai de Dora com a Madame K, bem como permite uma proximidade de convívio entre Dora e o casal de amigos da família. O que leva Dora a vivenciar um polimorfismo da afetividade direcionada ao casal. Segundo uma nota deixada por Merleau-Ponty (e retirada da compilação feita por Saint Aubert) “a história de Dora ilustraria o funcionamento do inconsciente não somente no sonho, não somente no delírio, em que ele é evidentemente residual, mais ainda no sujeito visível, engajado em um drama atual com os outros, com os parceiros atuantes” (Saint Aubert, 2013, p.213).

<sup>420</sup> Pontalis (2008, p.271).

<sup>421</sup> Para Merleau-Ponty “o inconsciente do recalque seria uma formação secundária, contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência, e o inconsciente primordial seria o deixar-ser (*laisser-êre*), o sim inicial, indivisão do sentir” (RC, 1968, p.179).

<sup>422</sup> Merleau-Ponty vai falar de uma “lógica de implicação ou de promiscuidade” (RC, 1968, p.71).

<sup>423</sup> IP (2003, p.218).

superficial ao mais profundo: seu pai – K – Madame K – Do mais consciente ao menos consciente. Mas isso não quer dizer: da aparência ao real. As diversas camadas de significação são verdadeiras. (...) Como isso é possível? É porque seu pai, K, e Madame K não são seres *separados* entre os quais é preciso escolher: (...) há uma relação com os três em promiscuidade em que um não impede a verdade dos outros”<sup>424</sup>. Esse tecido relacional é o que impede de tomarmos os agentes envolvidos como coisas isoladas (espacial ou temporalmente), bem como revela uma relação de coexistência tal que há sempre um terceiro termo latente numa relação a dois. Desse modo, há uma complexidade de relações tecidas no psiquismo de Dora, as quais impedem o fenomenólogo de tomá-las isoladamente, como se fosse possível compreender um elemento como substituto de outro, no sentido de compreender o pai de Dora como protótipo da figura amada, o qual depois seria deslocado para a função exercida por Madame K. O tecido relacional enfatizado por Merleau-Ponty através estudo da descrição da configuração psíquica de Dora, aponta para um âmbito de promiscuidade em que há “ressonância de tudo em tudo”<sup>425</sup>, compreendendo a trama das vivências de Dora pelas trocas de posição que os personagens assumem, pelos sentimentos contraditórios experienciados pela jovem, e pela pluralidade de fios tecidos através de sua história.

O drama de Dora não é apresentado como uma espécie de existência encerrada em si mesma, configurando uma identidade acabada, mas antes, ele aborda o tecido relacional do inconsciente, o qual em sua interação com o mundo, permite a emergência de lacunas e de contradições manifestas no discurso de Dora. Há uma ordem relacional a qual Merleau-Ponty irá tratar pelo termo promiscuidade, e que se refere menos a uma necessidade de predeterminar um modelo em que o amor se identificaria, e mais a uma norma (uma espécie de arquétipos funcionais) em relação a qual se situam as futuras experiências de Dora. Isso não significa que é preciso pensar todo aspecto psíquico da vida de Dora como sendo reduzido sempre à sexualidade, no sentido de que não há nada no psíquico que escape ao âmbito sexual, pois se assim fosse, não compreenderíamos nem bem o psíquico e nem bem o sexual, dado o grau de fusão que se encontraria nessas duas dimensões. Mas tampouco devemos tomar esses dois aspectos como sendo dimensões completamente separadas e paralelas, como se não houvesse nenhum tipo de relação entre eles. Para Merleau-Ponty ambas as dimensões atravessam o corpo, inscrevendo na sua postura corporal um certo estilo vivencial que não é subsunção, nem fusão de uma dimensão na outra, é sim expressão da

<sup>424</sup> Essa nota feita por Merleau-Ponty foi retirada da compilação de notas (inéditas de publicação) merleau-pontianas realizada no livro de Saint Aubert (2013, p.211-212).

<sup>425</sup> Saint Aubert (2013, p.208).



coexistência<sup>426</sup> dessas camadas no mundo.

Outro exemplo de uma camada da existência que se oferece implicitamente pelo inconsciente e que tampouco é fruto de uma imaginação operada pela consciência, é o sonho; ele está além de uma determinação positiva e de uma designação cabal, ele é sim um processo da passividade do corpo, de sua efetividade no estado de sono. A efetividade dessa camada de passividade no sonho<sup>427</sup> se encontra por meio de duas operações descritas pela psicanálise: o processo de condensação e o de deslocamento. Entende-se por condensação “a propriedade constitutiva do sonho de oferecer sentidos múltiplos” e o deslocamento “significa somente que o sonho é uma radiação a partir de vários centros”<sup>428</sup>, esses mecanismos concebidos na análise do sonho impede de tomá-lo como se fosse um objeto catalogável, o qual pudesse fazer uma lista de correspondências entre símbolos e significações específicas. Por não ser uma operação derivada da ação consciente da percepção, a linguagem que emerge no sonho não tem a mesma estrutura discriminativa que a do corpo em vigília, uma vez que essa linguagem é a manifestação da dimensão de uma passividade corporal que escapa à atividade (de sistematização lógica) de uma consciência. Há no sonho uma matriz de produção de significações que não sofre a ação direta de uma consciência, ela expressa um nível anterior ao da atividade de uma subjetividade, ela exprime uma camada inconsciente (tanto de linguagens verbais quanto de “lapsos” de comportamentos), de linguagem aparentemente confusa à sistematização feita pela percepção (desperta). O simbolismo encontrado no sonho manifesta um modo da existência – inconsciente – que se recusa à dominação por uma lógica cognitiva advinda de uma subjetividade consciente. Esse simbolismo é “primordial, originário, (...) responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração da nossa vida”<sup>429</sup>. Contudo, esse modo de existência que configura o inconsciente não deve ser entendido tal como uma segunda consciência no seio de uma subjetividade, cuja função seria a de manter para si um sentido explícito das intenções languageiras e corpóreas da subjetividade. Não há para o fenomenólogo francês um “sujeito do inconsciente”, como sendo o responsável por prever os conteúdos e adequar o sentido das experiências à consciência. A noção de inconsciente não deve ser cristalizada como uma posição objetiva da consciência, ele é antes

---

<sup>426</sup> Conforme Merleau-Ponty “eu não vou ao mundo senão por encadeamentos concordantes dos horizontes que religam a coisa ao seu dentro e ao seu fora” (IP, 2003, p.217).

<sup>427</sup> Para Merleau-Ponty “sonhar não é traduzir um conteúdo latente claro para si mesmo (ou para um segundo sujeito pensante) na linguagem, claro também, mas mentiroso, do conteúdo manifesto; [sonhar] é viver o conteúdo latente através de um conteúdo manifesto, que não é a expressão 'adequada' de um ponto de vista do pensamento desperto, que vale para o conteúdo latente em virtude das equivalências, dos modos de projeção chamados pelo simbolismo primordial e pela estrutura da consciência onírica” (IP, 2003, p.269).

<sup>428</sup> Pontalis (2008, p.267).

<sup>429</sup> RC (1968, p.70).

uma vivência, abertura ao tecido do mundo, horizonte pelo qual as significações e os sentidos se articulam. De acordo com Merleau-Ponty:

“Freud supõe os pensamentos inconscientes do mesmo modo que nossos atos conscientes. Eu [Merleau-Ponty] proponho considerar esses pensamentos como *Deutung* [interpretação] em linguagem objetiva última.(...) O inconsciente, quer dizer, fecundidade de acontecimento, tipo de eternidade existencial: o que quer que se faça [o inconsciente] será essa relação de sentido com isso que se viveu, porque o vivido é generalizado em dimensões, coesão de um vida. Mas não há necessidade de realizar em pensamento inconsciente tudo isso (Merleau-Ponty, IP, 2003, p.222).”

É possível reconhecer uma ambivalência no processo inconsciente, sem necessariamente ter que determinar um “sujeito do inconsciente” para explicar uma falha comportamental ou a emergência de uma simbólica própria. Para visualizar essa ambiguidade presente no inconsciente, conforme Ferraz, “basta reconhecer a *eficácia passiva* de um modo geral de perceber e se inserir no mundo, o qual por vezes se sobrepõe àquilo que a especificidade da situação em questão exigira, tal como a arrumação da mesa com *duas xícaras* por uma *viúva* exemplifica. A situação particular requeria não mais de *uma* xícara. Porém, o caráter típico ou familiar que compunha tal situação, e que estava associado a *duas* xícaras, se impõe sobre a vivência atual”<sup>430</sup>. Essa vivência inconsciente expressa ao mesmo tempo uma dimensão passiva de significações – uma camada inconsciente operando – e um certo padrão corporal de estruturação, de enformação da vivência. A manifestação de uma ambiguidade do inconsciente presente nesse exemplo da viúva se caracteriza entre: um movimento habitual corporal, que explicitamente *não sabe* (porque ainda não atualizou) que basta uma xícara para suprir a necessidade de sua situação atual, e um movimento passivo que *não ignora*<sup>431</sup> a solidão vivida pela viúva e expressa – pela colocação de uma xícara a mais do

<sup>430</sup> Ferraz (2008, p.91).

<sup>431</sup> Enfatizamos os termos “não saber” e “não ignorância” a fim de marcar a distinção que Merleau-Ponty faz das interpretações de Sartre e Freud acerca do inconsciente, pois “Freud como Sartre diria: é preciso ali [no inconsciente] um pensamento, Freud o colocando dentro de um sujeito, Sartre fazendo começar o amor por uma tomada de consciência” (IP, 2003, p.216). Desse modo, para Merleau-Ponty, o inconsciente não precisa se referir a um pensamento para que se tenha um sentido cifrado à consciência e manifesto por meio de distorções de uma representação mais primordial (feita por um ponto de vista privilegiado, de uma mente que antecipava tudo) e oculta, já que “o contato com o percebido não é ignorância e nem é saber”(IP, 2003, p.216), não é nem a interpretação feita por Freud (do inconsciente como “saber de uma verdade” por oposição a uma consciência como um “saber de uma versão falsa” - IP, 2003, p.220), nem a compreensão realizada por Sartre (do inconsciente como ignorância). Merleau-Ponty vai contra a ideia de inconsciente como um simbolismo secundário, no caso de Freud, que entende o inconsciente como uma segunda consciência, bem como discorda da interpretação do inconsciente como um simbolismo negativo, em que “a negação do inconsciente é senão afirmação da totalidade da consciência” (IP, 2003, p.203). O inconsciente é latente à consciência, no sentido de realizar passivamente uma inserção do corpo no mundo, como uma espécie de “percepção de uma falta” (IP, 2003, p.216), a qual se vê que há algo que não se faz presente, embora não se saiba bem exatamente o que seria, pois é um tipo de estado pré-objetivo à luz da consciência. É como se para Merleau-Ponty houvesse dois processos de sedimentação que ocorrem no inconsciente, no primeiro a sedimentação diz respeito a uma maneira do corpo se entrincheirar em seus hábitos, ao passo que na segunda forma de sedimentação é por onde o inconsciente pode se abrir a criação, por meio da reativação dos sentidos já estabelecidos. Conforme a afirmação do fenomenólogo, devemos pensar o inconsciente operando em dois eixos, a “noção de inconsciente como sedimentação da vida perceptiva (sedimentação

que o necessário— uma vontade de ultrapassar o sofrimento do luto. O desconforto (*não ignorância*) com a situação atual de viuvez é vivido através do lapso comportamental (*não saber*) de arrumar a mesa com duas xícaras. Essa “falha” no comportamento, não advém de uma antecipação feita pelo inconsciente, como se ele fosse compreendido como um segundo sujeito (ou consciência), responsável por manifestar numa linguagem cifrada a verdade daquela subjetividade; o lapso comportamental é anterior a uma atividade cognitiva premunitória, ele configura uma ordem existencial, uma maneira corporal de vivenciar o mundo, que não é fruto de um saber explícito de uma subjetividade; nesse sentido, tampouco caberia a palavra “falha” para expressar essa conduta da viúva, pois suporia um descompasso com a antecipação já feita pela consciência, quando na verdade, essa pressuposição de uma “antecipação” não passa de uma ilusão, de uma imposição feita retrospectivamente às vivências.

Em seus estudos clínicos Freud revelou que há uma ambiguidade entre o sentido manifesto e um sentido latente<sup>432</sup>, embora o próprio psicanalista não tenha se esmerado em retirar as melhores consequências dessa descoberta<sup>433</sup>, uma vez que ele entendeu essa zona de latência como um conteúdo escondido da consciência, o que faria do inconsciente, do sonho, da memória, dimensões (autônomas e com um peso de objetividade tal que seriam) apartadas completamente de uma relação com a consciência, como se fossem “duas pessoas”<sup>434</sup> confinadas num mesmo indivíduo. Na verdade, o que o fenomenólogo propõe é o oposto da cisão absoluta, é uma comunicação, uma inter-relação entre o sentido latente e o sentido manifesto, que garante ao inconsciente (por exemplo, mas poderia ser estendido a qualquer outra dimensão da passividade, que por princípio não é regida por uma atividade de um sujeito cognoscente) o desempenho de sua passividade enquanto modo de inserção, experienciado pelo sujeito, no mundo. No caso exemplificado pela viúva, esse modo de inserção passiva no mundo está imiscuído de uma conduta corporal habitual, que se manifesta de maneira latente pelo seu contexto familiar, desse modo, o inconsciente não é uma representação recalcada, cifrada à mente consciente, porém explícita e conservada à mente inconsciente, ele é sim a vivência de uma latência (por vezes habitual, do convívio) que se

---

originária: os campos; sedimentação secundária: as matrizes simbólicas), a aderência de um 'mundo privado' através do qual somente há um mundo comum, a sedimentação que é esquecida e possibilidade de reativação” (IP, 2003, p.213).

<sup>432</sup> IP (2003, p.201).

<sup>433</sup> Merleau-Ponty vai afirmar que, na “dialética do freudismo: insistindo sobre a potência simbólica da consciência, ele redescobre o conteúdo latente, inconsciente, embora ele se proíba de realizá-lo em uma consciência convencional, em um simbolismo que seja simbolismo de si. (...) Um inconsciente da consciência perceptiva é a solução que busca Freud: é preciso que a verdade esteja lá para nós, e que ela não seja possuída.” (IP, 2003, p.212).

<sup>434</sup> IP (2003, p.202).

impõe sobre a atual solidão que a viúva se encontra.

Visualizamos melhor essa relação de ambivalência do inconsciente quando comparamos, conforme a indicação do filósofo francês, com a ambiguidade presente na ordem perceptiva<sup>435</sup>. A ambivalência no inconsciente tal como a ambiguidade encontrada no campo da percepção devem ser pensadas como um horizonte de não visibilidade coemergente às manifestações visíveis. No movimento de percepção, toda apreensão de um objeto se faz coemergente a um fundo, sem o qual o objeto não se faria visível e que, no entanto, permanece como horizonte não percebido, como paisagem não vista. Há uma riqueza de aspectos visíveis que não são possíveis de serem abarcados em sua integralidade na particularidade de uma vivência, a complexidade do horizonte que se abre à percepção é de tal maneira múltipla de configurações que torna a apreensão da paisagem impossível de ser efetivada e explicitada por completo, tendo sempre algo que escapa. As vivências particulares num contexto perceptivo se enformam segundo uma certa maneira de apreensão corporal e inserção no mundo, de modo que há certos padrões desenvolvidos pelo hábito que influenciarão em certas situações experienciadas pelo sujeito, como vimos no caso da senhora viúva, a qual os gestos espontâneos – espontaneidade da ordem da passividade corporal e não de um “lapso” da consciência – de arrumação da mesa englobava um convívio familiar que ela não tinha mais, mas que estava latente, ecoando no seu horizonte perceptivo (como uma característica típica de conduta delimitada ao tempo em que seu marido não havia falecido).

Na visão do fenomenólogo, esse fenômeno fruto da ação da passividade, não se trata de um processo de “esquecimento” operado por uma “falha” na memória do sujeito, nem

---

<sup>435</sup> De acordo com Merleau-Ponty, “o inconsciente não está longe, ele é totalmente próximo, como ambivalência. (...) O inconsciente é desconhecido agindo e organizando sonho e vida, princípio de cristalização (*ramo de Salzbourg*) não atrás de nós, mas plenamente no nosso campo, mas pré-objetivo, como o princípio de segregação das 'coisas'” (IP, 2003, p.211). Nesse trecho, Merleau-Ponty compara a operação do inconsciente ao princípio de cristalização – processo descrito por Stendhal em seu livro “*Do amor*”, a fim de fazer uma analogia entre o surgimento da paixão e a operação natural de formação de cristais de sal –, valendo-nos do exemplo empregado no livro de Stendhal para caracterizar os sentimentos amorosos vivenciados por um indivíduo, podemos afirmar que o sujeito quando está apaixonado vê o seu amado de uma maneira diferente, esse olhar ímpar para o ser amado não é ativamente construído pelo sujeito que ama, tampouco ele fruto de uma representação prévia do que se deve ser o objeto amado, na verdade, a mudança no olhar vem sendo vivenciada pelo sujeito sem que ele mesmo se aperceba completamente, é por meio de uma passividade que há uma transformação do horizonte de relações que o sujeito experiencia no mundo; tal como um ramo de uma folhagem que após um período de tempo deixado nas profundezas da mina de sal de Salzbourg se transforma em puro cristal de sal, o sujeito por estar imerso nas suas profundezas (no horizonte de passividade e não numa “profundidade” da consciência) é modificado pela experiência da paixão. A passividade sendo esse campo relacional, por meio do qual o amor se impõe, promove uma alteração das vivências do sujeito sem que elas advenham de uma ação consciente dessa subjetividade. A potencialização daquela mirada ao outro como uma mirada amorosa é efetivada pelo horizonte de passividade que emerge na relação do sujeito com outrem, no mundo. Assim, o trabalho do inconsciente (como esse horizonte passivo) no campo da percepção, é o de organizar o campo experiência do sujeito, impondo-lhe algumas marcas gerais por meio do qual a percepção se articula, efetivando a vivência, conforme o exemplo citado, da experiência do amor.

mesmo se refere a uma espécie de recalque interiorizado pelo indivíduo. Tanto o recalque, quanto a “falha” na memória, não podem ser entendidos como operações sofridas por um inconsciente compreendido como um depósito de representações reprimidas e rejeitadas pela consciência, tal como concebem algumas interpretações da psicologia. Pois se o inconsciente contivesse todo esse material rejeitado pela consciência, seria preciso admitir também uma consciência como tendo plena posse de si, a fim de que, num mesmo movimento, ela pudesse incluir ou excluir os conteúdos<sup>436</sup> que não lhe convém. Contudo, vemos a fragilidade dessas leituras e a impossibilidade de se manter essa estrutura de uma suposta consciência toda plena de si, sobretudo quando passamos a analisar essa sistematização do recalque sob os aspectos da vida infantil, uma vez que não há como sustentar para a infância uma consciência definitiva e acabada, a qual teria a serviço de si mecanismos para reprimir e esconder o que nela desagrade. A conclusão a que se chega através dessas considerações acerca do inconsciente entendido como um recalque de representações excluídas pela consciência, ou de um inconsciente concebido como “falha” na memória de uma subjetividade, é que o reduzem a uma estrutura sustentada por uma subjetividade, e, quando se leva em conta a experiência infantil<sup>437</sup> dentro dessa esquematização feita por uma consciência, o que vemos é que o inconsciente (concebido desse modo) não passaria de pura projeção de formas de vida adulta sobre a experiência da infância. Já que, para o filósofo, antes mesmo de tomar a formação do inconsciente por estruturas subjetivas, temos uma relação anônima (ou seja, que não pertence a uma subjetividade em particular e que se refere a uma generalidade estrutural) operando em nossos corpos, descrita através da noção de “esquema corporal”<sup>438</sup>, o qual atua como uma espécie de delimitação corpórea e temporal de apreensão vivencial dos eventos no horizonte mundano, refletindo, assim, um certo modo de existência, um certo estilo postural coemergente da relação com o mundo.

A compreensão do inconsciente explicitada por Merleau-Ponty experimentou uma mudança radical de descentragem de seu eixo, através do qual essa noção era habitualmente abordada, pois tendo em vista a crítica aos prejuízos incorridos por uma filosofia centrada no sujeito – a qual pesa a balança para os poderes constituidores advindos de uma consciência –, o fenomenólogo encontrou na intuição freudiana acerca do inconsciente uma maneira de tratar

---

<sup>436</sup> Não há, na visão do fenomenólogo, conteúdos do inconsciente, como se fossem objetos determinados, essa ilusão de conteúdos escondidos no inconsciente só se mantém por uma projeção feita retroativamente pela consciência.

<sup>437</sup> Para Merleau-Ponty “a percepção da criança (...) que não é percepção articulada. É desse mesmo tecido de que o sonho é feito” (IP, 2003, p.194).

<sup>438</sup> Segundo Merleau-Ponty há um “esquema postural que detém e designa uma série de posições e de possibilidades temporais” (IP, 2003, p.256).

a experiência de modo a descentrá-la da atividade de uma subjetividade. Apontando para uma zona de porosidade entre as dimensões do inconsciente e as camadas da consciência, que escapa a uma apreensão lógica de uma atividade da subjetividade, e que não reduz a relação dessas camadas como se fossem substâncias fechadas em si, exteriormente, como polos que não se correlacionam. Abordando, assim, uma estrutura do sensível a qual se manifesta como horizonte aberto a um número indefinido de experiências e a uma diversidade de esboços e estilos de aparição. Os contornos que fornecem os aspectos as coisas não são fixos, eles são flutuantes (dada a multiplicidade possível de perfis), assim como é oscilante a maneira em que o corpo os vivencia. Esse polimorfismo presente nos elementos envolvidos numa manifestação (numa aparição) são regidos pelo próprio processo que os faz aparecer, pela efetividade da camada de passividade e não por uma consciência que detinha previamente todo o conteúdo a ser manifestado. Se pensarmos na estrutura da linguagem, podemos tomar como exemplo os sujeitos que se manifestam dentro de uma comunidade linguística, pois eles não precisam saber das regras gramaticais para que eles possam falar, a comunicação é anterior a uma ordem da consciência portadora de uma linguística universal. A comunicação emerge como um processo estabelecido no próprio tecido em que os falantes se situam. Não se trata de um primado da significação, nem de um privilégio da consciência, numa língua as significações não são pura convenções (de uma gramática universal), e tampouco são determinadas por uma consciência. As significações não tem uma positividade permanente, o sentido que emerge nelas advém da diferença instaurada pelos signos entre si, e não é fruto de uma atividade cognitiva que os articula, transformando-os em sentidos compartilháveis. É importante salientar que a comparação feita entre a operação que acontece no movimento da passividade e operação languageira, é para sinalizar uma mescla desses dois âmbitos (o perceptivo e o languageiro). Isso não significa que o fenomenólogo reduza toda a complexidade do vivido à ordem da linguagem ou que tampouco deixe toda a experiência ser submetida apenas a camada da percepção.

Contra um certo tipo de absolutismo da linguagem – cujo reinado se impõe à todas as camadas da existência –, o fenomenólogo vai afirmar que antes mesmo de uma linguagem instituída, cujos os sentidos se encontram sedimentados na cultura, há uma potência na linguagem que é pré-linguística e é por meio desta que se instituem novas significação. Esse poder criador de novos sentidos aponta para uma rede de comunicação anterior a linguagem instituída e operada por um movimento perceptivo (pré-linguístico), o qual não é originalmente linguagem, entretanto, ele é o silêncio necessário à abertura ao logos proferido.

Dessa forma, é na percepção<sup>439</sup> (e não na linguagem) que se encontra uma simbolização primordial do inconsciente anterior ao processo de diferenciação linguística. De acordo com Merleau-Ponty, é a percepção que “conduz a ideia de um corpo humano como simbolismo natural, ideia que não é um ponto final, e ao contrário, anuncia uma sequência”<sup>440</sup>. Marcando, com isso, uma concepção da gênese do inconsciente como sendo feita por uma camada do sensível (da percepção) que já é simbólica, mesmo sendo pré-linguística, uma vez que ela se estabelece antes de uma relação discursiva, mas que não impede de ser um campo intersubjetivo, aberto à comunicação.

---

<sup>439</sup> Para Pontalis (2008, p.276) “há uma potência do sensível onde desempenha a dialética da ausência e da presença, nó que constitui isso que chamamos de inconsciente”. A palavra “nó” (*noeud*) utilizada pelo comentador não é aleatória, uma vez que encontramos em Merleau-Ponty uma referência importante ao esquema corporal num primeiro registro na PhP, quando o fenomenólogo afirma que o corpo é “esse nó entre essência e existência” (PhP, p.172, p.204). Em outros textos o “nó” vai aparecer como referência a uma função que excede a intencionalidade operante. Segundo Duportail (2011, p.107) “a figura do nó se impõe a Merleau-Ponty porque ela é, ao menos para ele, a melhor figura desse espaço vivido onde continente e conteúdo são idênticos. Dizer, contudo, que o nó figura um espaço é insuficiente. O nó é ele mesmo um espaço que se constitui por envolvimento progressivo, pouco a pouco, por e para o corpo”. De modo que, a grande sacada de Merleau-Ponty, de acordo com Duportail (2011, p.111), é “retransmitir (segundo Husserl, na linhagem da qual ele se inscreve oficialmente, apesar de toda a diferença) e, sobretudo, que ele vá direto, segundo uma intuição matemática finalmente muito segura, à topologia do nó”.

<sup>440</sup> RC (1968, p.179-180).

### III.IV – Animalidade e linguagem

“A animalidade é o *Logos* do mundo  
sensível: um sentido incorporado”  
(Merleau-Ponty, *La nature*)

A temática da animalidade vem sendo trabalhada por Merleau-Ponty desde *A estrutura do comportamento*<sup>441</sup> perpassando várias outras obras do filósofo. Primeiramente o que move o fenomenólogo a abordar essa questão é uma espécie de crítica à metodologia empregada pelas ciências daquela época – sobretudo expressa pela pesquisa daquele período acerca dos reflexos e desenvolvida por Pavlov – as quais visam abordar em suas análises o comportamento de “animais inferiores” e “superiores”<sup>442</sup> por meio de uma lógica de operação causal, como se fosse possível reduzir as relações do animal e o seu meio através de determinações causais, como se essas interações se expressassem como fenômenos exteriores entre si. É se apoiando<sup>443</sup> nas descobertas da *Gestalttheorie* que Merleau-Ponty vai se ocupar de uma outra maneira de conceber o comportamento animal, o qual se orienta por uma forma mais geral que excede a lógica dos elementos tomados isoladamente e encadeados por uma determinação causal, sinalizando, assim, um outro tipo de relação entre o organismo e o meio, em que há uma “intenção de movimento”<sup>444</sup>, um modo de disposição (corporal) que delimita

<sup>441</sup> Vimos no primeiro capítulo desta tese a referência merleau-pontiana a ordens de comportamento animal: sincréticas, amovíveis e simbólicas. Tais ordens apontam para uma nova maneira de pensar a interação entre o organismo e o seu meio, pois a partir da crítica feita pelo fenomenólogo a explicações causais entre um ser vivo e um estímulo externo objetivo tomado como determinante de seu comportamento, Merleau-Ponty vai propor uma nova abordagem, baseada na *Gestalttheorie*, de estruturas (sincréticas, amovíveis e simbólicas) por meio das quais um organismo experiencia e apreende o meio ambiente. Os seres vivos podem até mesmo reagirem a determinadas situações, em que aparentemente se poderia tentar impor uma explicação causal, contudo esses organismos ultrapassam a rotulação por esse tipo de pensamento quando mostram que seus comportamentos são norteados por uma estrutura mais geral (a qual não toma pontualmente a fórmula: para cada estímulo externo uma resposta) que define o escopo de cada campo de atuação do organismo, indicando os limites de suas vivências e apreensões do mundo.

<sup>442</sup> O projeto de divisão do comportamento entre superiores (homens) e inferiores (os demais animais) é feito por Pavlov, tomando como base inicialmente a teoria dos reflexos. Segundo a referência merleau-pontiana ao cientista “entre os estímulos, o sistema nervoso central e o comportamento, Pavlov admite uma espécie de correspondência pontual e unívoca. O sistema nervoso dirigia o comportamento por uma ação comparável a do timão num barco ou do volante num automóvel: o órgão diretor exercia uma ação quase mecânica e, para uma dada direção de marcha, uma única posição desse órgão seria possível” (SC, 2006, p.93).

<sup>443</sup> É importante frisar que esse “apoio” que Merleau-Ponty faz aos dados científicos marca também uma mudança na forma como ele se serve da fonte científica para a realização de sua reflexão. Não é que antes o filósofo rejeitasse a ciência ou não dialogasse com ela, na verdade, o que procuramos salientar é que essa utilização assinala uma mudança metodológica do próprio autor, que em seus primeiros escritos conferia um peso na operação perceptiva e na análise dos conteúdos da percepção, e a partir dos anos cinquenta não se tem mais essa exigência de descrever o ser apenas pela operação da percepção (pois ela fornecia um acesso privilegiado ao Ser), uma vez que o fenomenólogo aborda outras camadas como fonte de dados legítimos a sua reflexão indireta (como é o caso dos dados implicados pela ciência).

<sup>444</sup> SC (2006, p.42).



um meio significativo. Para Merleau-Ponty “os gestos do comportamento, as intenções que este traça no espaço ao redor do animal não visam ao mundo verdadeiro ou ao ser puro, mas ao 'ser-para-o-animal', ou seja, um certo meio característico da espécie”<sup>445</sup>, delimitando um campo de ação que privilegia determinadas formas em seu comportamento. Esta delimitação não é feita por uma consciência, as potencialidades estruturais de um organismo não são fruto de uma atividade efetivada por uma subjetividade. No resumo do curso sobre a instituição, o fenomenólogo vai afirmar que “há alguma coisa como uma instituição até na animalidade (há uma impregnação do animal pelos viventes que o rodeiam no começo de sua vida)”<sup>446</sup>, isso significa que não se compreende o comportamento de um ser vivo como uma função puramente biológica, nem mesmo o concebe como produto construído inteiramente por uma especulação da atividade cognitiva humana, mas sim se reconhece uma articulação significativa dos fenômenos sensíveis em uma inter-relação com o organismo. Nesse sentido, não há uma primazia das capacidades subjetivas para a manifestação simbólica de um comportamento. Até mesmo a consciência, quando realiza uma operação conceitual que se julga mais abstrata, está inserida anonimamente e anteriormente (a atividade conceitual) em processos organizados pelo campo sensível, sendo moldada pelo contato com essa dimensão de vivências.

Assim, a instituição opera desde o âmbito animal e se estende ao humano, numa espécie de prolongamento que não a torna uma operação homogênea em ambos os casos, uma vez que a instituição humana ainda mantém suas especificidades. A instituição humana, de acordo com Merleau-Ponty “não é somente utilização do passado ou de uma experiência como substituto ou mesmo criação de um registro de substituição (pássaro-filhote de pássaro). Ela é ainda integração desse passado à significação nova. A diferença entre animal-homem não é entre causalidade e prospecção: há já no animal prospecção; não há prospecção pura no homem. Mas ela não é menos nítida: é passado tornando-se matriz simbólica”<sup>447</sup>. A maneira como a instituição organiza os fenômenos que se manifestam no âmbito animal, longe de aprisioná-los em rotulações de dependência causal, em vínculos entre estímulos externos e repostas internas predeterminadas (como um autômato mecânico), marca novas condutas de interação do organismo com o meio ambiente<sup>448</sup> que recusam um determinismo

---

<sup>445</sup> SC (2006, p.197).

<sup>446</sup> RC (1968, p.61).

<sup>447</sup> IP (2003, p.54)

<sup>448</sup> É importante salientar que esse “meio ambiente de comportamento [é] 'oposto ao meio ambiente geográfico' (...) Quando se trata do *Umwelt*, não se faz especulação psicológica (...). Existem maneiras de comportar-se do animal que se compreendem e que podem ser lidas como o sentido de um comportamento. Essa atividade comportamental orientada para um *Umwelt* começa muito antes da invenção da consciência: a partir do momento que se têm estimulações que agem, não por simples presença física, mas desde que o organismo

biológico como explicação finalista para seus comportamentos. No animal é possível observar comportamentos gestuais que vão além de um inatismo, há uma interação do organismo com o meio que desenha certas relações conforme as vivências que ele realiza, as quais escapam de um determinismo congênito. Por exemplo, um carrapato fêmea, após ter sido fecundada, pode se manter posicionada numa vegetação em estado de letargia por até 18 anos, apenas esperando para disparar sua ação quando sentir a presença de um mamífero (o qual é reconhecido por possuir ácido butírico, elemento presente no suor dos mamíferos e disparador da ação do carrapato). Nesse intervalo em que o carrapato<sup>449</sup> permanece encapsulado, ele manifesta um profundo desinteresse pelo mundo, o qual se modifica quando ele se abre a um campo de ações motivado pelo fator significativo. Segundo Merleau-Ponty, “o animal é produzido pela produção de um meio, ou seja, pelo aparecimento, no mundo físico, de um campo radicalmente diverso do mundo físico, com sua temporalidade e espacialidade específicas”<sup>450</sup>. Desse modo, é possível perceber através desse exemplo do carrapato, a existência de redes de significações elementares atuando desde o nível animal, responsáveis por desencadear certas condutas (do próprio animal) que vão além das simples respostas automáticas de determinações exclusivamente biológicas, apontando para uma estruturação do comportamento que aparece através das relações significativas do próprio corpo do animal com o seu território.

Vemos que a tentativa de compreender o comportamento animal transcende qualquer apreensão feita por uma determinação de essência estritamente biológica, revelando uma estrutura mais originária (*Stiftung*<sup>451</sup>), a qual permite o aparecimento de novas relações significativas fruto do deslocamento de funções outrora habituais. Essas relações são significativas pois renovam as vivências dos animais, de modo a deslocar certos padrões de

---

esteja disposto a recebê-las e a tratá-las como sinais” (N, 2000, p.271-272 ou N, 1994, p.220). Mais adiante em seu curso sobre *A Natureza*, Merleau-Ponty vai definir *Umwelt* como sendo “o mundo implicado pelos movimentos do animal e que regula seus movimentos por sua estrutura própria” (N, 2000, p.284 ou N, 1994, p.230).

<sup>449</sup> Baseando-se nas descrições de Uexküll acerca do comportamento do carrapato, o fenomenólogo francês afirma que “o animal sujeito ataca seu objeto como entre duas pinças: uma é o *Merkzeichen* e a outra o *Wirkzeichen*. Há, em primeiro lugar o odor (*Merkzeichen*) e depois, em consequência disso, reação motora. O 'signo motor' de choque do animal deflagra a sensação; em nível de *Merkwelt* tátil, o animal busca uma parte sem pêlo, etc. (...) De que modo tem lugar essa coordenação do *Merkwelt* e do *Wirkwelt*, que constituem duas linguagens com a ajuda das quais o animal interpreta a situação, e que proporciona em encadeamento rigoroso na conduta animal? Um *estímulo*, proveniente do meio, deflagra uma reação; essa reação coloca o animal em contato com outras estimulações do meio, dando origem a uma nova reação. Não há nenhuma estimulação vinda de fora que não tenha sido provocada pelo movimento próprio do animal”(N, 2000, p.283 ou N, 1994, p.229).

<sup>450</sup> N (2000, p.281) ou N (1994, p.227).

<sup>451</sup> De acordo com Ramos (2016, p.148) “a descrição da *Stiftung* animal como uma antecipação da cultura no seio da natureza faz da ordem simbólica – ou seja, do comportamento humano e de seus produtos, tais como o desejo, o trabalho e a linguagem – um desdobramento lateral de uma produtividade já operante na natureza”.

comportamento que antes eram compreendidos através de noções essencialistas (deterministas), as quais se regulavam por uma espécie de meta ou finalidade. Permitindo, agora uma interação – e até mesmo um momento de latência – de uma nova relação diante de diferentes estímulos. Até mesmo em animais da mesma espécie que se encontram em condições exteriores semelhantes, é possível perceber diferentes variáveis de comportamento. Por exemplo, o caranguejo pode utilizar uma mesma concha para fins diferentes, em um dado momento ele pode se utilizar do objeto como esconderijo diante do perigo iminente de outros animais, como pode também se alimentar do molusco que habitava aquela concha, bem como pode utilizá-la para substituir seu casco, caso lhe seja retirada (ou destruída) a sua carapaça. O que acontece no caso dessa maleabilidade vivida pelo animal é o que o fenomenólogo francês vai abordar como sendo “um começo de cultura. A arquitetura de símbolos, que o animal fornece por seu lado, define assim, no seio da Natureza, uma espécie de pré-cultura. O *Umwelt* é cada vez menos orientado para uma meta, e cada vez mais para a interpretação de símbolos”<sup>452</sup>. A noção de *Umwelt* vem se opor a ideia de uma finalidade inscrita na Natureza, como uma meta exterior a qual o animal deve se guiar, como se seu comportamento fosse um efeito ou uma derivação dessa ideia (como causa) primordial das condutas do organismo. Se o comportamento se norteia por essa noção de *Umwelt*, é por ela ser uma espécie de tematização de certos polos que indiretamente fazem parte da relação do organismo com o mundo, mas que diretamente ou por si só não podem ser apreendidos<sup>453</sup>. Sendo o comportamento da maior parte dos organismos moldado pelas situações vividas, ele não é completamente definido por estruturas inatas, pois de acordo com Merleau-Ponty, “o organismo não se define por sua existência pontual: o que existe mais além é um tema, um estilo, todas essas expressões procurando exprimir não a participação numa existência transcendente mas numa estrutura de conjunto”<sup>454</sup>. Esse tema ou estilo que ultrapassa o mero biologismo, o filósofo se refere mais por relação a uma organização do todo, uma estruturação de conjunto<sup>455</sup> e menos como uma teleologia, como ideia-fim em direção a qual se move o organismo. Inclusive o instinto de um organismo, que poderia ser pensado como uma reação padrão (inata) a determinados estímulos exteriores, pode se afrouxar sendo aguçado à responder diante de situações diferentes das habitualmente vividas pelo animal. Demonstrando, com isso, uma conduta do organismo que ao invés de se prender pelos seus

---

<sup>452</sup> N (2000, p.286) ou N (1994, p.231).

<sup>453</sup> Por exemplo, não se apreende a causa direta da relação: das partes do organismo entre si; do organismo e seu meio; do organismo e outros viventes. Há sempre uma complexidade nessas relações que não se reduz a apreensões deterministas de causa e efeito.

<sup>454</sup> N (2000, p.296-297) ou N (1994, p.239).

<sup>455</sup> É importante lembrar que “a estrutura nada tira da espessura ou do peso da sociedade” (S, 1991, p.127).

fins (deterministas) biológicos, tal como uma mecânica do desenvolvimento animal, ela irrompe por diferentes padrões comportamentais, como por exemplo, pelo simples “prazer” ou pela “vida em comum”<sup>456</sup>.

Merleau-Ponty sintetiza duas formas gerais de se compreender o comportamento animal frequentemente recorridas pela ciência, de acordo com o filósofo francês, “há duas maneiras de considerar o animal, assim como há duas maneiras de considerar uma inscrição numa velha pedra: pode-se perguntar como essa inscrição pôde ser gravada, mas também se pode procurar saber o que ela quer dizer. Da mesma forma, pode-se seja analisar os processos do animal ao microscópio, seja ver no animal uma totalidade”<sup>457</sup>. A primeira, visa sobretudo compreender o organismo por sua função (“técnica”) de conservação da vida, entendendo cada parte do seu aparelho biológico como responsáveis por encadear certas condutas úteis e predeterminadas para o bom funcionamento da sua dinâmica com o meio ambiente. Já a segunda maneira de compreensão do animal, tende a não postular essa prioridade funcional (ou técnica), permitindo desencadear outras relações que excedem o utilitarismo da espécie e manifestam modos diferentes de valoração expressiva. A vida animal vai além da consumação de um propósito biologicamente determinado, de modo que não se pode reduzir as relações do animal no mundo a um preenchimento de certas funções ou condições técnicas, reduzindo-as a uma compreensão utilitarista do comportamento.

Há um “valor existencial”<sup>458</sup> na conduta do animal que não se deixa determinar por um finalismo biológico, e tampouco se mede por uma tabela utilitarista do comportamento. Por exemplo, as cerimônias de acasalamento que certos animais<sup>459</sup> exercem podem ser consideradas inúteis e até mesmo absurdas aos olhos econômicos, que tentam dominar cada ornamento (da aparência morfológica do animal) ou cada manifestação comportamental do organismo como se elas buscassem exclusivamente a utilidade (de tal execução, ou manifestação), perdendo com essa assimilação utilitarista a riqueza interpretativa e o potencial expressivo presentes e manifestos nesses organismos. Desse modo, a importância de se reconhecer um valor existencial à forma animal é a de que ele diz respeito a manifestação de uma pré-cultura instaurada desde o âmbito animal. Para Merleau-Ponty “num certo sentido, o cerimonial sexual é útil, mas só é útil porque o animal é o que é. Uma vez que existem, essas manifestações têm um sentido, mas o fato de serem tais ou tais não tem o menor sentido. Assim como se pode dizer de toda cultura que ela é, ao mesmo tempo, absurda e o berço do

<sup>456</sup> IP (2003, p.51-52).

<sup>457</sup> N (2000, p.304) ou N (1994, p.245).

<sup>458</sup> N (2000, p.305) ou N (1994, p.246).

<sup>459</sup> Esses animais a que Merleau-Ponty se refere são classificados como superiores, por oposição as espécies inferiores, cuja manifestação do hermafroditismo é mais frequente.

sentido, também toda estrutura assenta num valor gratuito, numa complicação inútil”<sup>460</sup>. Nem a visão utilitarista, nem o ideal teleológico são capazes de compreender de maneira efetiva o comportamento do organismo. O comportamento excede essas apreensões deterministas e objetivistas, manifestando-se por um viés no qual a relação do animal com o seu meio, bem como a interação com outros organismos, possibilita um entendimento do conjunto situado, que não se forma pela soma de seus segmentos, e tampouco se estabelece pelas individualidades constituídas como absolutas (e separadas). É a instituição que permite uma compreensão do comportamento como deslocamento de antigas funções e abertura à novas condutas, possibilitando também a instauração de uma camada cultural já no animal. Isso significa que o processo da instituição ocorre da mesma forma tanto no humano quanto no animal?

Na compreensão merleau-pontiana, há uma diferença da operação da instituição no âmbito animal e no humano que consiste, no primeiro caso, em um deslocamento de algumas funções instintivas e habituais nos animais a fim de galgarem uma nova utilização<sup>461</sup>. Conforme a ilustração recorrida por Merleau-Ponty, na ilha de Barbados encontram-se 27 espécies diferentes de caranguejos, sendo que cada espécie possui uma forma diversa de manifestar seu comportamento sexual, nesse sentido, se os animais se guiassem apenas pelo ponto de vista da economia reprodutiva, da aproximação do macho com a fêmea, não se necessitaria de tamanha riqueza e diversidade de condutas sexuais. Com isso, “a forma do animal não é a manifestação de uma finalidade [finalidade reprodutiva, biológica, conforme o exemplo] mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação”<sup>462</sup>. Já no segundo caso, a operação se complexifica, pois esse novo arranjo não é feito apenas de desvios de condutas, e sim de reorganização de sedimentos já estratificados em estruturas existenciais antigas e projeção de formas mais atuais. Esta reestruturação não se estabelece de maneira linear, como se fosse orientada por um ideal de conduta, na verdade, quando pegamos o exemplo da puberdade<sup>463</sup>, vemos que reorganização não se faz somente no corpo, na estrutura biológica maturada pelos hormônios, e tampouco é algo que se limite à meras fantasias sexuais da criança que amadureceram. A instituição humana é, para Merleau-Ponty, “ainda integração desse passado à significação nova”<sup>464</sup>, integração das fantasias de infância

---

<sup>460</sup> N (2000, p.306) ou N (1994, p.246).

<sup>461</sup> Há uma diferença entre a instituição na vida humana e na animal, segundo Merleau-Ponty “não que o homem não tenha instituição animal mas o uso que ele faz dela e que transforma verdadeiramente a instituição. Não somente porque a codifica, a legaliza, cria símbolos sociais: não está aí a diferença primeira” (IP, 2003, p.52)

<sup>462</sup> N (2000, p.305) ou N (1994, p.246).

<sup>463</sup> Elucidado por Merleau-Ponty em IP (2003, p.57).

<sup>464</sup> IP (2003, p.54).

num campo mais amplo de vivências, abertas desde a situação atual de maturidade (hormonal) corpórea. É importante ressaltar que esse processo de instituição foge da ordenação realizada por uma consciência. Não há uma atividade subjetiva coordenando o desdobramento dos sentidos manifestos pela atividade da instituição, assim, a operação da instituição escapando do campo de poder da ação do sujeito, instaura uma temporalidade, bem como uma pluralidade de significações que independe dos padrões de experiências vividas por uma consciência. Desse modo, a temporalidade manifesta pela instituição não se explicita diretamente ou frontalmente para uma subjetividade<sup>465</sup>, ela se abre tal como um horizonte de sentido, como um campo por meio do qual se manifestam todos os comportamentos e inclusive a consciência deles, ela é antes aquilo que torna possível seu fundamento do que propriamente um correlato da ação subjetiva.

No curso sobre *A natureza* Merleau-Ponty afirma que “o que habita a natureza não é o espírito, mas o começo de sentido, em vias de se organizar, mas não totalmente definido [...]”. É preciso que o sujeito intervenha para extrair esse sentido, mas essa atribuição de sentido não é constituinte<sup>466</sup>. Ao reconhecer uma dimensão temporal presente desde a natureza, inscrita já no nível sensível, o filósofo mostra que apesar da natureza ser esse horizonte temporal originário de sentidos, é preciso que esses sentidos latentes sejam expressos (extraídos) pelo sujeito. Esse sentido em dormência, esse leve torpor que se anuncia como ser natural (e que é da ordem do sensível), ele não é um sentido constituído ou representado por uma atividade da consciência, o seu despertar se faz por co-afecção entre um apelo feito pelo sensível e o corpo que atende essa ressonância (esse eco). A natureza não se constitui pelos poderes de uma ação direta da consciência como uma espécie de transparência para os sentidos mundanos, a natureza excede a correlação imediata por uma atividade cognitiva, fazendo de sua espessura temporal um horizonte desde o qual a consciência entretém suas relações sem pressupor uma correlação necessária e estrita com a subjetividade. Ocorre que esses processos instituintes que escapam aos poderes ativos da consciência permite ao filósofo tratar de uma instância

<sup>465</sup> A afirmação de uma temporalidade inscrita desde o sensível é diferente da compreensão de temporalidade na *Fenomenologia da percepção*, obra na qual Merleau-Ponty afirma que o nascimento de um corpo inaugura uma temporalidade. Para o fenomenólogo do livro de 1945, o corpo é compreendido como “única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento” (PhP, p.466, p.546). No curso sobre a *Natureza* o filósofo vai abordar uma estrutura temporal intrínseca ao próprio campo sensível, a natureza. De acordo com Merleau-Ponty (2000, p.195 ou 1994, p.162) “existe uma passagem natural do tempo, a pulsação do tempo não é uma pulsação do sujeito mas da Natureza (...). Ao falar assim, não se fala de um tempo da Natureza em si mas de um tempo da Natureza enquanto participamos dela”. Evidenciando, com isso, um âmbito natural e temporal mais amplo do que aquele que se restringia aos domínios do tempo vivido por uma subjetividade corporal. Isso não significa que o tempo natural seja apartado do tempo subjetivo, pelo contrário, há no mundo natural uma temporalidade que embasa o desenrolar das vivências de uma estrutura subjetiva, mas esta subjetividade não inaugura mais o fluxo temporal (antes aberto com o nascimento de um corpo), ela apenas o experiencia (compartilhando-o) a partir de suas vivências.

<sup>466</sup> N (1994, p.68).

geradora e potencializadora de sentidos que (fugindo do marco imperioso da subjetividade, pois aparece em processos em que a temporalidade ultrapassa àquela vivida pela consciência subjetiva<sup>467</sup>) se lança em regiões simbólicas primitivas, como é no caso do animais.

As pesquisas na área da embriologia permitem fornecer elementos que acrescentam a reflexão merleau-pontiana acerca da articulação entre o desenvolvimento biológico e a experiência comportamental. Embora diferentemente das pesquisas, as quais restringem suas análises a uma ligação linear e predeterminada entre amadurecimento biológico e certas reações comportamentais, Merleau-Ponty “reaproxima as ideias de Gesell àquelas de Coghill”<sup>468</sup> a fim de tratar de um potencial de ação do organismo que excede, pelo fato de antecipar cronologicamente, sua estrutura fisiológica-anatômica. A anterioridade da reação comportamental por sobre o aperfeiçoamento galgado com a maturação biológica, pode ser vislumbrada no exemplo do lagarto, que na fase embrionária era um girino plenamente adaptado as funções natatórias, antes de se definir como réptil, desenvolvendo habilidades motoras de locomoção terrestre; descobrindo, com isso, que “o embrião seria integrado muito antes do aparecimento do sistema nervoso”<sup>469</sup>. Nesse exemplo do lagarto, é possível observar que ele denuncia uma inconsistência em relacionar a descrição do surgimento das patas no animal com uns dispositivos musculares ligados a movimentação desta, na verdade, o que acontece é o inverso, é sim pelo fato de encontrar a presença de princípios de fibras motoras já refletidos nas patas do lagarto, que o fenomenólogo vai afirmar que “o desenvolvimento embrionário realiza progressivamente as partes individuais (anatômica e funcionalmente), ao mesmo tempo em que a conduta de conjunto invade a periferia do corpo. Surge a perna, totalmente subjugada ao tronco, e em seguida ela luta por sua liberdade. Não existem, portanto, dispositivos locais postos depois em conexão. As reações locais estão implicadas no interior do comportamento global”<sup>470</sup>. É como se houvesse, inerente a embriologia do lagarto, potenciais (aberturas) comportamentais que antecedem os processos de maturação fisiológica e anatômica do organismo vinculados à determinar as funções motoras tal como a natação ou a locomoção terrena do animal. Essa abertura a possíveis comportamentos inerente ao animal não é levada em conta num viés de apreensão imediata e simplista do funcionamento do

<sup>467</sup> Para Merleau-Ponty “é preciso conceber a temporalidade animal já aberta sobre o futuro. (...) Pensar não o homem-animal, nem o animal-homem, mas verdadeiramente um para o outro *alter ego* porque não se tem um *no* tempo e o outro *fora* do tempo. O deslocamento conserva. Parentesco de finitudes. Nosso deslocamento sobre o animal reflete a animalização do homem pelo animal” (IP, 2003, p.54). Conforme a referência merleau-pontiana: “cada um de nós, dizia Valéry, é um 'animal de palavras’”. N (2000, p.270) ou N (1994, p. 219). Nota-se que essa mesma referência a Valéry reaparece em S (p.24, fr e p.18, br) e no RC (1968, p.27).

<sup>468</sup> N (2000, p.237) ou N (1994, p.194).

<sup>469</sup> N (2000, p.232) ou N (1994, p.191).

<sup>470</sup> N (2000, p.231-232) ou N (1994, p.190).

organismo. Desse modo, quando não se tem uma abordagem determinista entre o comportamento e o organismo, é possível notar através do conceito de “gradiente”, forjado por Coghill, que há toda uma série que é “ordenada segundo as potências crescentes ou decrescentes de suscetibilidade”<sup>471</sup> das camadas embrionárias às ações do cianeto de potássio. São os gradientes, como por exemplo, o “polo vegetativo ou aboral” e o “polo animal ou oral” que propiciam a manifestação de certos comportamentos em áreas anteriores à maturação ou à especificação de certas regiões segundo um funcionamento determinado ao organismo, que não são limitadas a apreensão por um campo perceptível (de observação a olho nu), pois se estabelecem em uma microdimensão. Assim, através do estudo da fase embriológica na qual a noção de gradiente está operando, revela-se uma negatividade<sup>472</sup> que articula os primeiros momentos da vida de um organismo que não se limita àquilo que pode ser positivamente assimilado pela percepção. Por meio dos gradientes se demonstram a possibilidade de comportamentos prévios ao amadurecimento de estruturas fisiológicas e neurológicas específicas. Assim, a noção de gradiente permite mostrar já na fase embrionária do organismo uma abertura à possíveis comportamentos antes mesmo de limitá-los à mera ativação de determinada função anatômica corporal.

Este excedente do comportamento animal a funções antes consideradas como plenamente determinadas (inatas) por estruturas congênitas, mostra a manifestação da operação de instituição desde a animalidade. Segundo Merleau-Ponty “há algo como uma instituição até na animalidade (há uma impregnação do animal pelos viventes que o rodeiam no início de sua vida)”<sup>473</sup>. De modo que, em muitos animais seus comportamentos podem ser moldados de acordo com as experiências e situações vividas, ultrapassando uma compreensão de suas condutas por uma determinação puramente biológica e instintiva, a qual traria exclusivamente reações previstas e respostas inatas. O instinto não tem mais o aspecto monótono de uma concepção de Natureza que se reduziria às necessidades imediatas de uma predeterminação biológica, uma vez que a noção de instituição permite salientar características que ultrapassam a mera adaptação a situações inscritas em uma normatividade prévia, expressando, assim, uma tensão no comportamento que se afirma como um “princípio *negativo* ou *ausência*”<sup>474</sup> capaz de transformação e de criação de novas formas de interação do organismo com o meio circundante. Com isso, vemos uma produtividade inscrita desde a natureza, a qual permite a instituição de sentidos expressivos que não dependem estritamente

---

<sup>471</sup> N (2000, p.232) ou N (1994, p.191).

<sup>472</sup> Negatividade como “dobradiça do ser” (N, 2000, p.379 ou N, 1994, p.301).

<sup>473</sup> IP (2003, p.124).

<sup>474</sup> N (2000, p.253) ou N (1994, p.207).



da ação direta de uma consciência, reconhecendo uma articulação significativa dos fenômenos realizada em diferentes âmbitos da vida sensível. Este processo de instituição de uma inteligibilidade no sensível, longe de ser compreendido como uma atividade de constituição de sentidos advinda de uma subjetividade, ele visa mostrar uma “ligação viva, atual, originária entre os elementos do mundo”<sup>475</sup> que se oferecem as “aventuras da experiência”.

---

<sup>475</sup> IP (2003, p.126).

## Capítulo IV – O silêncio e a linguagem

Queria uma palavra alarve, muito gorda, uma que  
usasse todo o alfabeto e muitas vezes, até não se  
bastar com letras e sons e exigisse pedras e pedaços  
de vento, as crinas dos cavalos e a fundura da água,  
o tamanho da boca de deus, o medo todo e a  
esperança. Uma palavra alarve que fosse tão feita de  
tudo que, quando dita, pousasse no chão  
definitivamente, sem ir embora para que a  
pudéssemos abraçar. Beijar.  
(Valter Hugo Mãe)

Neste quarto capítulo, abordaremos sobretudo os escritos dos anos finais da vida do filósofo, que embora tenha se dedicado bastante à questão da linguagem, alargando seus horizontes ao longo de suas investigações, acreditamos ser importante frisar que não é ela que introduz o sujeito ao mundo, tal inserção é feita através da percepção. É o fundo perceptivo o responsável pela abertura ao Ser. Conforme o resumo feito por J.-B. Pontalis da intervenção realizada por Merleau-Ponty no Colóquio de Bonneval (1960), “a abertura ao ser não é linguística: é na percepção que ele vê o lugar natal da fala”<sup>476</sup>. Contudo, é tarefa da linguagem retomar esse fundo silencioso, este solo originário perceptivo de maneira a expressá-lo com toda a sua espessura (num movimento que não supõe esgotá-lo), tentando fazer falar essa inteligibilidade imanente ao mundo. Apesar de reconhecer o fracasso de tal operação, de fazer falar o silêncio – esforço figurado pelo emblema mitológico de Sísifo –, pois se trata de um processo que retoma sempre a origem e nunca abarca a sua totalidade<sup>477</sup>, Merleau-Ponty reafirma neste trabalho incessante da operação da linguagem a possibilidade de uma “reabilitação ontológica do sensível”<sup>478</sup>, mostrando a relevância que a operação linguística atinge através de seu movimento de retorno ao Ser, buscando, por intermédio deste processo, exprimir a articulação de sentido inerente ao mundo sensível. Por meio do reconhecimento de camadas invisíveis que permeiam a experiência (tanto perceptiva quanto linguística) subjetiva e que são irreduzíveis a esta vivência, o filósofo pretende mostrar uma espontaneidade no nível mais silencioso do Ser que a sensibilidade humana não exaure. Cabe a linguagem o ofício de manifestar verbalmente e/ou conceitualmente (por meio do movimento reflexivo) o que se apresenta espontaneamente como sentido latente ou mudo do Ser. O movimento de

<sup>476</sup> PII (2000, p.274).

<sup>477</sup> Na descrição feita por Carbone desse movimento de reflexão da linguagem que nunca contém cabalmente o sensível, vemos a seguinte afirmação feita pelo intérprete: “a experiência silenciosa da vida irrefletida não pode ser descrita senão através de uma operação expressiva que não coincide com aquela, o dizível, como havíamos ressaltado, não é nunca sem resíduo” (Carbone, 2000, p.106).

<sup>478</sup> S (1969, p.165).

reflexão linguística não objetiva equivaler o sentido mudo com o sentido languageiro, fundindo ambos num único atributo do Ser. Não há uma coincidência rigorosa entre um sentido (languageiro) e outro (silencioso), o que ocorre é uma correlação entre um solo perceptivo e sua expressão linguística incoativa.

A tarefa de atravessar por meio da linguagem as dimensões silenciosas e invisíveis do sensível a fim de exprimir suas saliências e reentrâncias já se põe desde a *Fenomenologia da percepção*, quando o filósofo aborda pelo tema da fé perceptiva uma possibilidade de descrever esta abertura ao mundo, esse contato que o sujeito tem com o mundo, o qual pode revelar o Ser, mas também pode ocultá-lo (encobri-lo). Mas o que mudaria dessa experiência perceptiva originária dos textos dos anos de 1940 para os últimos escritos de Merleau-Ponty? A noção de fé perceptiva nos daria uma pista<sup>479</sup>. No sentido de que, nos anos 40, ela era empregada de modo a comprometer a noção de Ser às limitações do modelo de correlação à consciência perceptiva, nada escapava a uma possível apreensão pelas estruturas corporais perceptivas, em que até mesmo o passado mais remoto deveria se referir ao olhar de uma experiência humana. Já n' *O visível e o invisível*, o Ser não se restringe à apreensão (ou a correlação necessária) feita pela atividade de uma consciência perceptiva<sup>480</sup>. Há uma duplicidade característica do Ser, a saber, a de se manifestar para uma possível percepção e a de, no entanto, exceder tal operação perceptiva, ultrapassando e escapando a uma apreensão possível de sua organização por um processo de recobrimento de si. Resguardando, com isso, uma distância, uma capacidade de ocultação (de sua lógica de organização) diante de possíveis apreensões perceptivas feitas do Ser do mundo.

A operação da linguagem tendo como função retomar um apelo feito pela dimensão invisível do sensível conferindo-lhe visibilidade significativa, é ela quem fará a passagem deste silêncio que se pretende à fala, desta sombra, à visibilidade das palavras. Desse modo, quando a linguagem acolhe a carne do mundo, ela não o faz como se um sentido estivesse aprisionado de antemão no sensível, a linguagem acolhe um sentido latente, um sentido que se anuncia na membrura deste sensível e que solicita sua expressão, oferecendo-se à cultura por uma retomada feita pela linguagem, a qual o reconstitui como uma enunciação possível desse

<sup>479</sup> N' *O visível e o invisível* Merleau-Ponty compreende “fé perceptiva” como, segundo Dastur (2001, p.114), “isto que não reenvia a uma primeira camada da experiência que seria anterior ao conceito, precisamente porque a este nível não há oposição entre ser e o pensamento, isto que ele [Merleau-Ponty] entende verdadeiramente sobre esse termo, é antes 'arquétipo do reencontro originário’”. E nas palavras do próprio filósofo “pode-se dizer dela [fé perceptiva], como de toda fé, que é fé *porque* é possibilidade de dúvida” (VI, p.137, p.103).

<sup>480</sup> Conforme Merleau-Ponty (VI, p.71, p.54-55) “há preexistência do mundo diante de nossa percepção. (...) Enquanto estrutura inteligível, o mundo está sempre além de meus pensamentos como acontecimento e ainda além dos pensamentos dos outros, de modo que não está dividido pelo conhecimento que temos dele, não sendo, ademais, único no sentido em que cada um de nós é único”.

Ser. Assim, a linguagem se estabelece sobre uma abertura ao mundo feita inicialmente pela dimensão perceptiva, de maneira que o sentido linguístico ao se articular com o sentido perceptivo para expressar o Ser, mostra ali um vínculo que não se exerce como uma espécie de tradução direta, pois a experiência que a linguagem manifesta do mundo é heterogênea<sup>481</sup> ao contato estabelecido pela percepção, sendo necessário na concepção do filósofo elucidar “a perturbação introduzida pela fala no Ser pré-linguístico”<sup>482</sup>. Os sentidos advindos pela operação de diferenciação dos termos entre si não são equivalentes aos sentidos extraídos pelo processo de diferenciação ocorrido no sensível, não há um padrão previamente estabelecido pelos sentidos (aguardando para serem revelados) na estrutura perceptiva, de modo que ele pudesse se corresponder pontualmente a sentidos específicos manifestos pela linguagem. Não havendo um recobrimento integral de um sistema de oposição de sentidos pelo outro, a atividade diacrítica que estrutura tanto a percepção quanto a linguagem sempre deixa rebarbas em seu processo de revestimento.

Dessa forma, encontramos no movimento reflexivo da linguagem uma espécie de “dívida – infinita – para com a sensibilidade”<sup>483</sup>. Desse modo, mesmo que a linguagem disponha de uma autonomia criadora, ela deve retornar ao mundo silencioso. Tendo em vista que as observações gestadas em seu livro póstumo, *O visível e o invisível*, retomam um importante objetivo de investigação lançado pelo filósofo desde as suas primeiras obras, a saber, o de exprimir o contato ainda mudo da experiência perceptiva silenciosa no mundo, vemos, conforme a afirmação merleau-pontiana, que “são as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que [a filosofia] deseja conduzir à expressão”<sup>484</sup>. Com isso, explicitar a experiência silenciosa (em que os sujeitos estão imbricados entre si e no mundo), fruto da camada pré-reflexiva, é um dos objetivos traçados por Merleau-Ponty desde a *Fenomenologia da percepção*. Embora possamos entrever algumas diferenças em seus últimos escritos devido a uma radicalização da investigação fenomenológica. Assim, o filósofo abala alguns pilares fundamentais (como por exemplo, a lógica da correlação a uma consciência) através dessa nova forma de análise, fazendo emergir uma interrogação mais profunda, cujos traços principais serão delineados numa nova ontologia<sup>485</sup>. A preocupação com a reformulação de sua ontologia permite a Merleau-Ponty tratar do sentido da interrogação filosófica de maneira mais profunda. É preciso retornar a experiência aberta pela fé perceptiva, não para duvidar de

---

<sup>481</sup> De acordo com Merleau-Ponty “a vida da linguagem reproduz a um outro nível as estruturas perceptivas” (N, 1994, p.274).

<sup>482</sup> VI (p.252, p.190).

<sup>483</sup> Dupond (2008, p.82).

<sup>484</sup> VI (p.18, p.16).

<sup>485</sup> Uma “ontologia do Ser bruto – e do Logos” (VI, p.217, p.164).

sua veracidade (tal como os céticos<sup>486</sup> se propõem a fazer) e tampouco para substituí-la por relações e conceituações abstratas, mas sim para expor o laço entre o sujeito e o mundo que a própria fê perceptiva mantém e revela.

Tanto as análises feitas pela ciência quanto as investigações levantadas pelo campo das artes permitem contribuir para o filósofo na descrição ou explicitação deste Ser bruto do mundo. Quando, por exemplo, Merleau-Ponty compreende a implicação da operação da visão pelo movimento da reversibilidade, de modo que o vidente possa ser visível – concebendo o visível como possibilidade e não como necessidade absoluta – sob o ponto de vista daquilo que é visto, o filósofo aborda o exemplo da pintura, em que o pintor ao indagar o mundo com o seu olhar, ele se diz ser observado pelo mundo. Mas independente de outorgar ao mundo a necessidade dessa visão, o autor apenas quer demonstrar que através desse exemplo é possível reconhecer, na realização dessa dinâmica do vidente se fazer visível, uma camada de passividade inscrita no próprio corpo, bem como uma mutação de papéis entre vidente e visível, a qual Merleau-Ponty denomina como sendo fruto da operação de reversibilidade. A reversibilidade como uma operação que ocorre na relação do corpo com o mundo, ela pode ser: senciente e sensível, vidente e visível, tocante e tocado; sendo esse processo importante para marcar um grau passivo do corpo diante dos objetos que ele exerce a visão, o toque, ou a sensiência. Mas a reversibilidade não se instala apenas no nível senciente, ela abarca também a linguagem. A linguagem na pintura é menos definição que evocação, ela atende a um chamado do sensível, ela promove um acesso sem conceito ao universal, revelando uma relação mais primordial e originária que se faz pela visão. Na pintura, as significações manifestam um sentido mudo, mas isso não equivale a afirmar que na literatura as significações oferecidas são derivações de segunda mão do que poderia ser um poder genuíno de significar designado somente à percepção. Tanto a linguagem quanto a percepção comunicam e engendram seus sentidos utilizando-se das estruturas opositivas<sup>487</sup>, as quais por diferenciação interna aos termos instituem suas expressividades. Há uma típica do corpo presente no modo como ele estrutura a experiência significativa, de maneira que ele não se coloca como um foco de instauração de sentidos a partir de uma consciência, e sim como uma abertura à diacriticidade, como um modo correlacional entre a experiência perceptiva e sua expressividade linguística. Assim, toda a atividade que o corpo exerce em sua relação com o

---

<sup>486</sup> Segundo Merleau-Ponty “cabe a nós reformular os argumentos céticos fora de todo o preconceito ontológico, justamente para sabermos o que é o ser-mundo, o ser-coisa, o ser imaginário e o ser consciente” (VI, p.21, p.18).

<sup>487</sup> Com relação à percepção, Merleau-Ponty afirma: “descrevo a percepção como sistema diacrítico, relativo, opositivo” (VI, p.263, p.199). Com relação à linguagem, o autor afirma conceber a “linguagem como diferenciação” (VI, p.242, p.182).

mundo implica também numa passividade sensível por meio da qual o corpo partilha de atributos mundanos, embora essa troca não seja simétrica (porque a experiência sensível não se reduz a um evento privado da consciência<sup>488</sup>), ela tampouco inviabiliza completamente tal partilha.

Ao abordar dimensões passivas (do mundo) que influenciam na existência humana, modelando a maneira como se processa a atividade de uma subjetividade, Merleau-Ponty vai tratar de uma zona de latência implicada no próprio mundo, concomitantemente a experiência que o sujeito encarnado faz do mundo. Com isso, na concepção da subjetividade humana há uma espécie de vereda que a impede de se entrincheirar por completo, se alienando absolutamente do mundo, assim como, essa brecha não permite que a subjetividade se constitua como um fundo privado inalienável o qual teria o poder de determinar plenamente o mundo, tornando-o completamente objetivável. Há na relação da vivência subjetiva com o mundo uma possibilidade de aproximação, mas também de afastamento, que propicia um movimento de dessubjetivação, de desviar-se das redes aprisionadoras de uma subjetividade constituinte, permitindo que o mundo sensível tenha sua autonomia por relação a um pretenso papel central desempenhado pela consciência. Assim, as latências que o mundo carrega são inexauríveis para uma subjetividade. Cabe a filosofia explorar, por meio da linguagem, essa profundidade presente no mundo sensível e sua relação com a existência humana. Para Merleau-Ponty, é preciso falar da profundidade, dessa “dimensão por excelência do simultâneo. [Pois] sem ela, não existiria um mundo, ou Ser”<sup>489</sup>. Desse modo, é tarefa da filosofia interpelar essas dimensões de ausência, invisíveis e negativas que excedem a consciência individual do mundo, não para reduzi-las a positivamente determinadas, e sim para fazê-las expressar o Ser latente do mundo, sua marca espessa, selvagem e bruta.

---

<sup>488</sup> Até mesmo o próprio processo da subjetividade se engendra como diferenciação. Segundo a afirmação de Merleau-Ponty, há “um relevo do simultâneo e do sucessivo, polpa espacial e temporal onde os indivíduos se formam por diferenciação” (VI, p.151, p.113).

<sup>489</sup> VI (p.268, p.203).

#### IV.I – O paradoxo da fé perceptiva, as significações mudas e linguageiras

No início de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty aborda o tema da fé perceptiva<sup>490</sup>, como uma necessidade de resgate de uma experiência ingênua, anterior à reflexão, dessa crença que estamos verdadeiramente arraigados ao mundo. Para tanto, a noção de fé perceptiva impõe uma dupla característica, um paradoxo expresso por Merleau-Ponty da seguinte forma: “o mundo é o que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável”<sup>491</sup>. A experiência que a fé perceptiva possibilita é ao mesmo tempo, a de uma conexão intrínseca ao mundo, acesso ao mundo por uma proximidade experienciada pela crença de que percebemos o mundo mesmo; mas é também a experiência de recuo do mundo, uma vez que o mundo não se esgota nas percepções que fazemos dele, manifestando uma distância necessária para que o mundo escape aos possíveis limites apreensivos impostos pela atividade da consciência perceptiva. Tanto o recuo quanto a proximidade são características necessárias à experiência perceptiva do mundo, pois não esgotar tudo aquilo que existe e que se manifesta no mundo em possíveis apreensões realizadas pela atividade perceptiva é também salvaguardar um caráter de autonomia, de espontaneidade e de uma densidade ao mundo, não comprometendo-o e conformando-o aos parâmetros fixados por uma dependência perceptiva (a qual deveria dispor de todo um aparato lógico de possíveis estruturas e organizações do mundo).

Nesse sentido, a experiência de abertura ao Ser não pode ser determinada em sua totalidade. O mundo enquanto expressão dessa abertura originária não pode ser delimitado diretamente como visibilidade absoluta, não pode ser enunciado cabalmente por significações, tampouco pode ser compreendido como uma presença (como uma positividade) absoluta. O

<sup>490</sup> Não é a primeira vez que o filósofo se utiliza deste conceito: “fé perceptiva”, ele está presente desde suas primeiras obras. No entanto, na *Fenomenologia da percepção* o contexto em que se empregava esse conceito estava carregado de uma concepção de Ser circunscrita pelas capacidades de apreensão perceptivo-motoras do corpo anônimo, o que faz com que mesmo no contato ingênuo desse corpo com o mundo o Ser se expresse como passível de ser apreendido (ou circunscrito) pelas estruturas da consciência perceptiva. Já em *O visível e o invisível*, há uma implosão desse modelo de necessária remissão (ou correlação) a uma consciência silenciosa, o que possibilita uma ampliação da concepção de Ser expressa por Merleau-Ponty, a qual não mais se restringe às características daquilo que se manifesta ou daquilo que existe à experiência humana, mas sim compreende que é pela fé perceptiva que se começa a interrogar a experiência ingênua, pois ela nos lança num paradoxo expresso – desde a primeira frase de seu livro – da seguinte forma: “vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (VI, p.17, p.15). Em outras palavras, a fé perceptiva ao mesmo tempo que nos coloca imbricados ao mundo, numa proximidade manifesta pelo fato do mundo ser aquilo que se percebe dele, ela também permite distanciarmos dele, na medida em que compreende o mundo como aquilo que se manifesta, aquilo que aparece para além das capacidades perceptivas do corpo. De modo que, há uma ocultação do Ser a delimitações de estruturas perceptivas, inscrevendo no Ser um encobrimento, uma possibilidade de escapar à apreensão perceptiva.

<sup>491</sup> VI (p.23, p.20).

mundo sensível, para Merleau-Ponty, “é o meio em que pode existir o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio para o *Ser* de se manifestar sem se tornar positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente. (...) O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio”<sup>492</sup>. Como a experiência do mundo é a vivência desse silêncio, a sua expressão por uma operação linguística é sempre indireta, manifestando uma latência já na própria elaboração linguística do *Ser* do mundo, que por se tratar dessa camada mais originária ela se determina como ausência, a qual não é um Nada puro, mas sim uma camada invisível do *Ser* que tende à linguagem. Segundo Dastur “esta abertura que é a experiência pode, por isso, nos abrir a uma ausência originária e não somente a uma presença originária, de maneira que não nos é possível opor estritamente presença e ausência, visibilidade e invisibilidade, mas nos é preciso antes examinar seu mútuo entrelaçamento”<sup>493</sup>. Pensando na relação entre presença e ausência experienciada no próprio *Ser*, Merleau-Ponty mantém, com isso, a possibilidade da experiência do *Ser* conservar uma dimensão de ocultação de modo que a percepção nunca o determine cabalmente como uma presença plena. Assim, a experiência que a *fê* perceptiva estabelece entrecruza concomitantemente, a aparição do *Ser* enquanto abertura para uma percepção possível e o movimento de encobrimento do *Ser*, não o reduzindo as estruturas organizadas pela atividade perceptiva.

É importante salientar que a operação de encobrimento do *Ser* em nada tem a ver com uma percepção enganosa da realidade e tampouco diz respeito a compreensão da ilusão como uma ordem à parte da experiência. Na verdade, a experiência da ilusão ou do engano está inscrita na própria operação da percepção, ela pertencente à experiência perceptiva na medida em que há um descompasso (uma não concordância) no encadeamento harmônico estabelecido pela percepção. Ao passo, que o encobrimento do *Ser* diz respeito a uma radicalização da compreensão da negatividade<sup>494</sup> do mundo, que existem dimensões de invisibilidade que não se assujeitam à atividade perceptiva (com toda a sua densidade corporal), não se limita à manifestações subjetivas e nem esgota o *Ser*. Não é pelo fato de que

---

<sup>492</sup> VI (p.263-264, p.199).

<sup>493</sup> Dastur (2001, p.115).

<sup>494</sup> Merleau-Ponty faz suas ressalvas quanto a compreensão do que ele entende por negatividade “uma filosofia de negatividade, que coloca no princípio de investigação o nada enquanto nada (e, por consequência, o *ser* enquanto *ser*), pensa esses invisíveis em sua pureza. (...) O negativo puro, negando-se a si mesmo, sacrifica-se ao positivo; o positivo puro, enquanto se afirma sem restrição, sanciona esse sacrifício” (VI, p.116, p.88). Mais adiante Merleau-Ponty afirma “é ainda muito dizer do nada que não é, que é pura negação: é fixá-lo em sua negatividade, é tratar essa negatividade como uma espécie de essência, é trazer para ela a positividade das palavras, quando só pode valer como o que não tem nome, nem repouso ou natureza. Por princípio, uma filosofia do negativo não pode partir da 'negação pura' nem fazer dela o agente de sua própria negação” (VI, p.119-120, p.90).



a percepção pode incorrer em ilusões que decorre a afirmação de que o corpo não é capaz de apreender o mundo em si mesmo, tal como ele é. Na realidade, o encobrimento é ontológico, ele excede a apreensão direta, não se reduzindo à atividade perceptiva, devido ao fato de se tratar de uma operação de outra ordem, a qual diz respeito a dimensão invisível de ocultação do próprio Ser.

A própria noção de fé perceptiva justamente vinha frisar a possibilidade paradoxal da experiência, como tendo em uma de suas características o distanciamento “irremediável” entendido como a manifestação do mundo tal como ele é, e ao mesmo tempo, a afirmação de uma “proximidade absoluta”, compreendida pela experiência e proporcionada pelas capacidades corporais da estrutura perceptiva. Contudo, poderíamos supor, numa leitura apressada, que o paradoxo expresso pela fé perceptiva tentaria conciliar o inconciliável, a saber, uma reflexão de cunho cientificista – voltada para uma compreensão objetiva de mundo –, com uma visão reflexiva de mundo – a qual carrega a tinta na capacidade subjetiva de compreensão do mundo. Ambas metodologias, científica e reflexiva, empregadas na abordagem do mundo incorrem em prejuízos<sup>495</sup>, elas recusam a compreendê-lo em sua complexidade ontológica. A primeira, por estar focada numa escolha objetivista, ignora a abertura perceptiva ao mundo, quer pensá-lo conservando uma pureza de relações estritamente físicas e mesuráveis objetivamente. Esquecendo que foi a própria experiência perceptiva que forneceu as condições para que o aparato científico pudesse operar na compreensão das relações dos sistemas físicos. E a segunda, por se utilizar de uma grade idealista, confina a experiência do mundo aos limites do pensamento, das faculdades cognitivas disponíveis ao sujeito. Esquecendo que na própria experiência perceptiva há fenômenos que excedem aos poderes do sujeito, implicando em uma autonomia das coisas manifestas à percepção no mundo.

A espontaneidade dessa esfera sensível, a qual excede a atividade cognitiva dos sujeitos é abordada por Merleau-Ponty pela própria experiência que a pintura ilustra, bem como é tratada pelo trabalho do escritor. Ambos artistas lidam com um chamado feito pelo Ser do sensível, para no caso da pintura, manifestar em um sentido mudo (ou melhor, em

---

<sup>495</sup> De acordo com Merleau-Ponty “nosso objetivo não é opor aos fatos – sejam eles chamados 'psiquismo' ou 'fatos subjetivos', ou 'fatos interiores' – que 'lhe escapam', mas mostrar que o ser-objeto e também o ser-sujeito, este concebido em oposição àquele e relativamente a ele, não constituem uma alternativa, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia, que o fracasso da psicologia 'objetiva' deve ser compreendido juntamente com o fracasso da física 'objetivista' – não como uma vitória do interior sobre o 'exterior', do 'mental' sobre o 'material', mas como apelo à revisão de nossa ontologia, ao reexame das noções de 'sujeito' e de 'objeto'. (...) A ideia de sujeito tanto como a de objeto transformam em adequação de conhecimento a relação que estabelecemos com o mundo e conosco mesmos, na fé perceptiva. Não a iluminam, utilizam-na tacitamente, dela tirando as consequências” (VI, p.40-41, p. 32-33).

“significações mudas”) e, no caso do escritor, expressar em um sentido linguageiro (ou melhor, numa “espessura semântica”), “as vozes do silêncio”.

A pintura expressa as membruras invisíveis (no Ser sensível) presente no mundo, trazendo a visibilidade, por meio de sua forma plástica àquilo que estava ainda esparso na paisagem. Desse modo, a criação transporta e transforma o que se anunciava como um esboço mas à sombra do silêncio, à expressão visível da cultura. Devemos compreender o movimento de instauração de novos sentidos, conforme afirma Dupond, como uma passagem “da carne do mundo, em que o invisível está escondido, à carne sutil do ser da cultura, na qual o invisível é acolhido e figurado”<sup>496</sup>. Esse acolhimento do sentido invisível do mundo pelo sentido cultural é realizado através da linguagem. A linguagem desempenha o papel de trazer à tona (à visibilidade) as membruras que se confundiam com o sentido invisível, fornecendo-lhes uma configuração, um traçado visível àquilo que se anunciava (manifestando-se) sutilmente no horizonte. Dessa maneira, a criação pictórica para Merleau-Ponty não pode ser fruto de uma pura contingência de significações e instaurações de sentidos aleatórios, tampouco ela se reduz a expressão de uma intimidade inalienável da subjetividade do pintor; o surgimento do novo ocorre na imbricação entre uma solicitação feita desde o sensível, em sua latência silenciosa, e a situação vivida e acolhida (do silêncio) em imagens pelo artista no momento da tecitura de sua obra. Para Dufourcq “nós permanecemos inseparáveis das condições em que nosso projeto toma forma e por meio das quais ele realizar-se-á. Importa criar com arte, de modo que a situação leve nosso ato ao invés de o paralisar”<sup>497</sup>. Para que a criação de novos sentidos aconteça é preciso tornar indissociável a situação na qual o artista se encontra da forma como ele se deixa solicitar por novas perspectivas no mundo, equilibrando, assim, sua transformação pelo mundo em experiências e em obras que o levam além do seu poder de ação ou de sua visão inicial. Aprofundando a experiência do mundo, a expressividade artística torna acessível e confere visibilidade à camadas que não se limitam a experiência perceptiva, camadas que são sobretudo dimensões negativas e ausentes dos conteúdos apreendidos pela percepção. Essas dimensões negativas que são acessadas por meio da arte – mas também através de outros horizontes, como por exemplo, o das ciências naturais, exatas, etc. – fazem apelo a uma ligação inaparente ao mundo sensível, de modo que a obra de arte expresse ou torne visível uma manifestação do ser.

Apesar da criação artística revelar dimensões negativas do ser, camadas outrora não explicitadas, isso não significa que toda a expressão artística saiba lidar com isso que ela

---

<sup>496</sup> Dupond (2008, p.103).

<sup>497</sup> Dufourcq (2012, p.245).

mesma revelou. Por vezes alguns projetos artísticos se limitam a reproduzir ou a mimetizar o sensível (como se fosse uma coisa, algo objetivo) sem se deixarem ser interrogados por ele. Isso não diminui o viés artístico dessas obras, no entanto, elas não são relevantes para a função que o fenomenólogo quer apontar em sua investigação, a saber, a de explorar como se estabelece o processo de promover visibilidade à membruras inaparentes do ser, de modo a torná-las comunicáveis (fixando-as) numa cultura. Na concepção merleau-pontiana, cabe à filosofia o papel de lidar com essas estruturas inaparentes e dimensões negativas desveladas tanto pelas não-filosofias (saberes científicos, artísticos) quanto pela própria filosofia, a fim de apreender as diversas manifestações do ser em sua complexidade. Tendo ciência que essa “apreensão” não tem a pretensão de esgotar o ser, o que ela quer é, na verdade, escapar das limitações que uma concepção objetivista possa ter dele. As manifestações artísticas, quando revelam essas camadas negativas do ser, possibilitam e encorpam a reflexão filosófica de maneira a permitir a comunicação (de camadas antes inaparentes e negativas) na vida cultural de expressões que são da ordem do sensível, do mundo, mas que se tornaram partilháveis por uma comunidade, através de obras artísticas, de teorizações científicas, de estudos e criações linguísticas, etc.

A arte, sobretudo através da pintura, consegue atingir esta “camada de sentido bruto”, que é o mundo. A particularidade que envolve a pintura se deve ao fato de não se exigir do pintor uma análise ou um juízo sobre o mundo. O olhar do pintor se ausenta da tarefa de explicar valorativamente as coisas, sua relação com o mundo é a de atender a um chamado, a uma solicitação que longe de obrigá-lo a conceituar o mundo, este apelo convida-o a habitá-lo. Para Merleau-Ponty, o pintor “está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra 'técnica' senão a que seus olhos e suas mãos oferecem à força de ver, à força de pintar, obstinado em tirar deste mundo, onde soam os escândalos e as glórias da história, *telas* que pouco acrescentarão às cóleras e às esperanças dos homens, e ninguém murmura”<sup>498</sup>. Mas como entender esse privilégio assegurado ao pintor diante dos acontecimentos do mundo? Não é que o olhar do pintor esteja isento das responsabilidades mundanas (históricas e sociais) em que ele emerge, essa falsa aparência de neutralidade encobre todo o processo digestivo, de “ruminação”, que o pintor exerce ao fazer o mundo brotar em suas obras. Na verdade, o pintor entrega-se ao mundo e ao fazer isso, por meio de seu corpo, o mundo se metamorfoseia nele, em obra. É através de seu corpo e não de um espírito que o pintor se põe em obra e à obra, pois como diria Merleau-Ponty: “não se percebe como um Espírito poderia pintar. É oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor

---

<sup>498</sup> OE (2004, p.15) ou Oeuvres (2010, p.1593).

transforma o mundo em pintura. Para compreender essas transsubstanciações, é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um trançado de visão e de movimento”<sup>499</sup>. O corpo não é nem governado por um espírito exterior a ele, que o trata como um objeto entre objetos no mundo, e tampouco o corpo é o arcabouço de reações químicas e fisiológicas que se aglomeram em si, num espaço delimitado puramente pelo carácter orgânico. Ao entrelaçar visão e movimento na constituição do corpo, Merleau-Ponty impede uma concepção da visão como derivação de um pensamento puro (que se faz numa outra esfera apartada da corporal) que move o corpo e inibe uma compreensão do corpo como matéria inerte, apenas passiva a atividade do entendimento/pensamento. A visão se faz no movimento do olhar, contudo, como esse movimento não se confunde com o que se olha? Se não há mais um espírito dado *a priori* na visão, sendo o ato de ver dependente do movimento corporal do olho, de que maneira a visão se difere, se destaca, daquilo que ela vê? Todos os movimentos e deslocamentos realizados pelo olhar constituem uma cartografia dessa visão, no entanto, há (*il y a*) o mundo, independente dos pontos de vista que se fazem dele. O que Merleau-Ponty quer chamar a atenção é para o enigma que compõe a visão: a visão é a um só tempo minha, mas é visão do mundo. Podemos perceber que o enigma envolvido na visão traz o mesmo paradoxo encontrado na fé perceptiva, a saber, o paradoxo de que o mundo é tocado pela visão, mas ao mesmo tempo o mundo é por si mesmo, ele não se reduz a percepção que temos dele.

O movimento da visão se irradia do corpo, não por decreto de um espírito que se camufla num fundo de subjetividade, mas num movimento que se desenvolve no corpo. O mundo no qual o corpo emerge não é composto ou apropriado pelo vidente (pela visão que se faz no corpo), o vidente (corpo) se aproxima do visível (mundo) através do olhar, da mesma forma que o mundo (visível) se abre ao vidente (corpo) sem deixar se reduzido por ele a uma única visão. O ato de olhar não exaure o mundo a uma soma de perfis singulares que se faz dele. Segundo Merleau-Ponty, “o mundo percebido (como a pintura) é o conjunto dos caminhos de meu corpo”<sup>500</sup>. O corpo ao voltar-se o olhar para o mundo, não projeta no mundo os pensamentos que antes formulou para si, sua visão não constitui o mundo no sentido idealista por meio de representações, O mundo não manifesta um prolongamento de uma visão subjetiva, tampouco o corpo quando se faz vidente, quando o olhar se dobra em si, esse olhar não é apenas imanente, ele se faz entre as coisas do mundo, o olhar estabelece uma distância do mundo no qual ele emerge, mas isso não torna o corpo transparente a si, uma vez

---

<sup>499</sup> OE (2004, p.16) ou Oeuvres (2010, p.1594).

<sup>500</sup> VI (p.295, p.224).

que o corpo existe em coesão com as coisas no mundo. O corpo é como uma “polpa” do grande tecido que é o mundo. O corpo é entendido tal como a “água-mãe” é para um cristal, como resíduo de uma dissolução salina que não pode mais cristalizar; o corpo como essa indivisão do tecido do mundo, em que ao mesmo tempo que se encontra incrustado na carne do mundo ele se reflete e se sente.

O corpo possibilita um sistema de trocas entre o seu arranjo estrutural (corpóreo, o qual configura uma maneira de viver) e as coisas no mundo; “já que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofó, cumpre que sua visão se produza de alguma maneira nelas, ou ainda que a visibilidade manifesta delas se acompanhe nele de uma visibilidade secreta”<sup>501</sup>. O corpo acolhe as qualidades sensíveis dispostas no mundo de maneira que elas reverberem nele, incitando-o (para que a percepção seja da luz, da cor, do som, da qualidade, da profundidade, etc) como um “eco” das coisas no corpo. Este ecoar deve ser entendido tal como uma irradiação, um halo que circunscreve as coisas sem as romper do laço que as ligam ao corpo. O olhar que faz das coisas não as fixa como objetos nitidamente apartados dessa visão, esse olhar vagueia pelas coisas sem se destacar brutalmente delas. A visão e as coisas vistas não pertencem a dois universos em si, mas sim são o “dentro do fora e o fora do dentro”, que o par vidente e visível torna possível, através de uma latência (quase presença) das coisas visíveis e de uma visibilidade iminente do vidente. Nesse sentido, os olhos excedem a simples função biológica de receptores de luz, pois a visão se conquista conforme seu emprego, se abre a criação de acordo com utilização que se faz dela. Para Merleau-Ponty “a visão só se aprende vendo, só aprende por si mesma”<sup>502</sup>. Há uma duplicidade presente na operação do olhar entendida como: uma ação do mundo que impacta a visão e, concomitantemente, uma sensibilização do olhar para aquilo que está no mundo.

É o próprio mundo que se manifesta e que é interpelado pelo olhar do pintor em sua tela, de modo que a realização de uma obra não é mera evocação de objetos ou representação de coisas do mundo, mas sim um questionamento que o pintor estabelece através de seu olhar, que busca indagar os meios que tornam as coisas visíveis no ato da visão, perguntando-se pela composição que os objetos solicitam ao seu olhar, assim, a pintura traz à tona um arranjo mudo, de significações brutas que atravessam o sentido exposto no mundo. A interrogação que o olhar engendra é aquela que não se sabe mais o limite de quem vê ou de quem é visto, conforme Merleau-Ponty, “entre ele [o pintor] e o visível, os papéis inevitavelmente se invertem. Por isso tantos pintores disseram que as coisas os olham, e disse André Marchand

---

<sup>501</sup> OE (2004, p.18) ou Oeuvres (2010, p.1596).

<sup>502</sup> OE (2004, p.19) ou Oeuvres (2010, p.1597).

na esteira de Klee: 'Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certo dia, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam'”<sup>503</sup>. O olhar do pintor emerge continuamente desta interpelação ao mundo, cuja dificuldade de discernir os aspectos videntes e visíveis se faz pela simultaneidade desse entrelace<sup>504</sup>. O acesso “pré-humano” ao sensível que o pintor estabelece com o mundo pelo olhar diz respeito a uma capacidade de “reflexividade do corpo, o fato de que ele se toca tocando, se vê vendo”<sup>505</sup>. Essa reflexividade presente no corpo do pintor a partir do olhar que ao voltar-se sobre si, pode vivenciar uma reversibilidade entre os papéis de tocante e tocado, este olhar ao se indagar e estender-se ao mundo, alcança uma experiência de indiscernibilidade entre aquele que vê e aquele que é visto, tal como num jogo de espelho<sup>506</sup>. A importância de se referir ao jogo de espelhos consiste em abordar os limites de uma visão possível que o sujeito faz de si, pois ela nunca pode ser feita diretamente, é preciso um jogo de reflexão da luz para que o sujeito se veja indiretamente pela superfície do espelho. Essa marca de passividade presente sobretudo no olhar do pintor, a ponto de se deixar seduzir tão profundamente pelo mundo que é capaz de quase se perder nele, evidencia o grau de entrega às estruturas mundanas exercido no corpo senciante, como ocorre no caso do pintor. A astúcia do pintor consiste em tocar as extremidades: visível e invisível.

Há algo no visível que suscita no pintor uma ação, algo que o invade e demanda ser pintado, sendo que a sua pintura se faz em retorno a esse chamado<sup>507</sup>. Assim, é o próprio Ser do mundo que se manifesta em obra pelo pintor, de modo que o que o pintor executa em sua tela, não são simples elementos traçados isoladamente pelo pincel e abstraídos de uma Natureza. Para Merleau-Ponty:

<sup>503</sup> OE (2004, p.22) ou Oeuvres (2010, p.1600).

<sup>504</sup> Merleau-Ponty vai abordar dois tipos de narcisismo que esclarecem e aprofundam a questão do olhar. De acordo com o filósofo, “o vidente, estando preso naquilo que ele vê, é ainda ele mesmo que ele vê: há um narcisismo fundamental de toda visão; e que, pela mesma razão, a visão que ele exerce, ele a submete às coisas, que como disseram vários pintores, eu me sinto olhado pelas coisas, que minha atividade é identicamente passividade – isto que é o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não mais ver do exterior, como os outros o veem, o contorno de um corpo que se habita, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar nele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de maneira que vidente e visível sejam recíprocos [entre si] e que não se sabe mais quem vê e quem é visto. (VI, p.181, p.135).

<sup>505</sup> VI (p.298, p.226).

<sup>506</sup> Para Merleau-Ponty o jogo de espelhos ilustra “essa dobra, esta cavidade central do visível que é minha visão, esses dois arranjos em espelho do visível e do vidente, do tocante e do tocado” (VI, p.189, p.141). Quanto a possibilidade de demonstrar a reflexividade do visível e do vidente, o recurso ao espelho evidencia “o instrumento de uma universal magia que transforma as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim” OE (2004, p.23) ou Oeuvres (2010, p.1601).

<sup>507</sup> Conforme Merleau-Ponty, “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu, algo que invade seu corpo, e tudo o que ele pinta é uma resposta a essa suscitação (...). Não há nenhuma ruptura, impossível dizer que aqui termina a natureza e começa o homem ou a expressão. É portanto o Ser mudo que vem ele próprio manifestar seu sentido. Essa precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e se faz ver sobre o que é, é a própria visão. E, para dar a fórmula ontológica da pintura, (...)[Merleau-Ponty cita Paul Klee:] Sou inapreensível na imanência” OE (2004, p.44) ou Oeuvres (2010, p.1625).

“Já que profundidade, cor, forma, linha, movimento, contorno, fisionomia são ramos do Ser, e cada um deles pode trazer consigo toda a ramagem, não há em pintura 'problemas' separados, nem caminhos verdadeiramente opostos, nem 'soluções' parciais, nem progresso por acumulação, nem opções sem retorno. (...) Pela mesma razão, nada jamais é adquirido. Ao 'trabalhar' um de seus problemas prediletos, (...) o verdadeiro pintor subverte sem o saber os dados de todos os outros. Mesmo quando parece ser parcial, sua investigação é total. (...) Mesmo daqui a milhões de anos, o mundo para os pintores, se os houver, ainda estará por pintar, ele findará sem ter sido acabado” (Merleau-Ponty, OE, p.45 ou Oeuvres, p.1626).

Esta atmosfera de inacabamento pela qual a pintura se expressa não é a manifestação de um “defeito” do Ser ou de uma “fracasso” do pintor diante da sua obra. O pensamento que não se conforma com a não conclusão é justamente aquele que exige do mundo uma positividade, uma pré-concepção feita pelo pensamento que venha encaixar exatamente no vazio de sentido que é o mundo. Mas a espessura do mundo não se esgota numa dinâmica de chave e fechadura, forma e conteúdo predeterminados. E o pintor estabelecendo com o mundo uma outra dinâmica aquém dos objetos tomados como esferas em si, reconhece uma “zona fundamental” em que “a primeira das pinturas ia até o fundo do futuro. Se nenhuma pintura completa a pintura, se mesmo nenhuma obra se completa absolutamente, cada criação modifica, altera, esclarece, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria antecipadamente todas as outras”<sup>508</sup>. A tarefa inerente à pintura (e às artes em geral) e a filosofia, não se trata de um “fracasso” fundamental diante da impossibilidade de abarcar sem rebarbas a manifestação do Ser, mas sim de um poder constante de expressão do Ser, de trazer à tona e de manifestar o contato mudo com o mundo.

A linguagem enquanto uma potência possível de manifestação expressiva desse contato mudo com o mundo, se articula não para exercer a função de clarear todas as obscuridades ou de ser apenas uma tradutora do silêncio em falas, em conceitos e abstrações. Para Gombrich, “a maneira pela qual a linguagem da arte se refere ao mundo visível é igualmente tão óbvia e tão misteriosa, que permanece amplamente desconhecida, exceto para os próprios artistas, que fazem dela o uso que fazemos de todas as línguas – sem precisar conhecer-lhe a gramática e a semântica”<sup>509</sup>. A linguagem possui tamanha autonomia em seu sentido criador que ela é capaz de explicitar a organização do mundo sensível sem precisar ser derivada exclusivamente da atividade de uma subjetividade que veicule por processo de abstração – utilizando-se de um aparato léxico especial, seguindo tais e tais normas gramaticais – certos sentidos cujo conteúdo fosse mais adequado ao mundo, pois para Merleau-Ponty “nada iguala a ductibilidade da palavra. Enfim, a linguagem diz, e as vozes da

<sup>508</sup> OE (2004, p.46) ou Oeuvres (2010, p.1628).

<sup>509</sup> Gombrich (1995, p.9).

pintura são as vozes do silêncio”<sup>510</sup>. Enquanto a pintura se manifesta como expressão muda do Ser do mundo, a linguagem, por sua vez, ao exprimir a solicitação feita pelo Ser, ela se realiza como “espessura semântica”<sup>511</sup> ou “húmus significante”<sup>512</sup>. Este sentido criador da linguagem visa marcar um excesso com relação ao poder de constituição que o sujeito pode exercer sobre ela. Quando por exemplo, um escritor se entrega a seu ofício, há nele uma abertura à passividade por meio da qual as estruturas silenciosas do Ser manifestam um apelo à expressão linguística. Ao atender esse chamado, o escritor efetiva em obra a complexidade do Ser. Contudo, é importante frisar que não é o escritor ou qualquer outro sujeito falante que possui (como mera arbitrariedade ou convenção de sua capacidade cognitiva) a linguagem, uma vez que a sua operação de produção de sentidos ultrapassa qualquer tentativa de delimitação por uma constituição puramente cognitiva, como se os processos linguísticos fossem frutos de uma atividade subjetiva. De acordo com o pensamento de Merleau-Ponty há uma espontaneidade presente tanto na linguagem quanto no Ser do mundo, de modo que na compreensão do filósofo, “a linguagem nos tem e não somos nós que temos a linguagem. Que é o ser que fala em nós e não nós que falamos do ser”<sup>513</sup>. Diante disso, podemos afirmar que a expressão linguística não é pura adequação dos melhores termos conceituais previamente engendrados e aplicados à experiência muda do sensível. A linguagem não opera por esse tipo de “coincidência” entre os termos linguísticos preconcebidos e os sentidos sensíveis ainda mudos. A linguagem não se utiliza de seus recursos conceituais como uma arcabouço inteligível para falar do mundo, mas ao contrário, ela expressa, através de um processo mais amplo, a própria estrutura do Ser em sua pluralidade simbólica e complexidade organizacional.

A forma como a linguagem se articula em seu processo expressivo traz em si mesma – na sua composição linguística estrutural – a manifestação ontológica do mundo. Assim, a linguagem em sua forma discursiva não fala *do* mundo ou *sobre* o mundo como se lhe fosse exterior. Como a linguagem já é expressão do próprio mundo, ela mostra em sua maneira de se organizar a profundidade e o modo com que o mundo se compõe. O Ser do mundo que se exhibe pela linguagem em seu sentido mais criador aponta também para um excesso diante da atividade de pensamento humano. A linguagem quando é efetiva e criadora, ela não se trata apenas de termos linguísticos sedimentados<sup>514</sup> em seus atos de expressividade que caíram no hábito de uma cultura, uma vez que ela expressa uma espontaneidade do Ser em sua estrutura,

<sup>510</sup> OE (2004, p.115).

<sup>511</sup> Expressão que Merleau-Ponty elogia e retira de Francis Ponge.

<sup>512</sup> Expressão adotada por Sartre e abertamente citada por Merleau-Ponty.

<sup>513</sup> VI (p.244, p.184).

<sup>514</sup> Para Merleau-Ponty “a sedimentação é o único modo do ser de idealidade” (VI, p.284, p.215).



a qual permite que o Ser extravase os limites impostos por meras funções constituídas por uma subjetividade, a linguagem instaura novos sentidos para além dos já articulados dentro de uma comunidade linguística. Segundo Merleau-Ponty, “é graças à combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las)”<sup>515</sup> que a criação de novos sentidos linguísticos acontece, pois “as palavras não reenviam a significações positivas, (...) mitologia de uma auto-consciência a que a palavra 'consciência' se reportaria – Não há senão *diferenças* de significações”<sup>516</sup>. As significações linguísticas não são conteúdos positivos que mantêm uma correlação previamente determinada com seus respectivos signos, a linguagem extrapola o arranjo de designações puras e se embrenha numa operação de relações laterais entre seus termos, sendo dos interstícios de suas palavras ou das brechas estabelecidas pelas relações entre os signos que as significações emergem.

A experiência do diálogo mostra o poder de diferenciação presente na própria operação linguística, na medida em que os interlocutores envolvidos no diálogo não sabem de antemão de todo o sistema de significações possíveis que lhe permitiria decodificar todos os arranjos de signos e sintaxes que lhes seriam manifestados durante a experiência dessa comunicação. Como os sujeitos não detêm previamente as significações e os vocábulos que serão empregados nesse acontecimento, não podendo antecipá-los dentro de um sistema a ser utilizado como instrumento de compreensão recíproca entre os falantes, os sujeitos estão fadados a partilhar de um mesmo meio comum para que a comunicação se estabeleça. Essa paisagem comum aos falantes é tanto a língua que eles compartilham quanto o mundo que eles se inserem. Nesse meio comum em que o diálogo emerge há uma alternância entre o papel daquele que fala e daquele que ouve a fim de que a comunicação aconteça. Abordar a temática da inversão de papéis durante o diálogo é importante para sinalizar vivências passivas e ativas presentes nos interlocutores. De modo que a reversibilidade não seja uma experiência confinada apenas à dimensão senciente (de visão, tato), pois “assim como há uma flexibilidade do tocar, da vista e do sistema tocar-visão, há uma flexibilidade dos movimentos de fonação e do ouvido, eles possuem sua inscrição sonora, as vociferações têm em mim seu eco motor. Esta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio”<sup>517</sup>. A linguagem podendo mostrar em sua experiência de reversibilidade entre os sujeitos a variação entre as partes falante e ouvinte, traz consigo também o reconhecimento da mutualidade cambiável

---

<sup>515</sup> VI (p.222-223, p.167).

<sup>516</sup> VI (p.223, p.168)

<sup>517</sup> VI (p.188, p.140).

entre zonas de passividade e de atividade inerentes aos viventes dessa experiência de comunicação, fazendo com que suas experiências não sejam somente um evento privado e sim partilha feita através do diálogo.

## IV.II – A simultaneidade

Ceva-se em minha carne, como um corvo,  
A simultaneidade ultramonstruosa  
De todos os contrastes famulentos!  
(Augusto dos Anjos)

Ao abordar o tema da simultaneidade Merleau-Ponty quer mostrar uma relação temporal entre o passado e o presente que excede a espessura da experiência humana. Diferentemente da estrutura intencional encontrada na descrição da temporalidade desenvolvida em sua obra de 1945, a qual estabelece “uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade”<sup>518</sup>, de modo que até mesmo o “passado mais distante tem, ele também, sua ordem temporal e uma posição temporal em relação a *meu* presente”<sup>519</sup>; a maneira como Merleau-Ponty elabora a temática da temporalidade em seus escritos do período intermediário e final de sua vida, aprimora a descrição de um fluxo de passagem o qual se compreende ser anterior a uma relação estritamente ligada a uma subjetividade. A estrutura temporal ganha espessura e autonomia com relação a experiência humana, não sendo mais esta última a condição para que haja o tempo, mas sim é a experiência subjetiva que passa a ser apenas uma modalização (vivência) possível da expressão temporal. A dimensão (intencional) humana deixa sua função hierárquica de inauguração<sup>520</sup> da dimensão temporal e passa a ser moldada em relação ao seu fluxo. Para Merleau-Ponty é preciso compreender como a consciência “pode ser inspirada por um passado que aparentemente a escapa, ou enfim, se reabrir um acesso a este passado, [no qual] a passividade é possível sob a condição de que 'ter consciência' não seja 'doar um sentido' que se detém em face de si como uma matéria de conhecimento inapreensível, mas realizar uma distância, uma certa variante num campo de existência já instituído, que é sempre atrás de nós”<sup>521</sup>. Como entender essa dimensão de passividade que contribui na formação da experiência subjetiva, de modo que a transpassa sem necessariamente ser uma imposição de sentido preestabelecido por ela? A resposta pode ser esboçada pela compreensão do modo como se apresenta este passado manifesto no mundo, o qual deve se manter uma distância com relação a apreensão objetivante que uma consciência pode exercer sobre ele.

<sup>518</sup> PhP (p.469, p.549).

<sup>519</sup> PhP (p.475, p.557, grifo nosso). E Merleau-Ponty prossegue sua proposição evidenciando uma necessidade de uma ligação entre o passado mais remoto de algum acontecimento mundano e a subjetividade, quando o passado “ele mesmo foi presente, enquanto 'em seu tempo' ele foi atravessado por *minha* vida, e enquanto ela prosseguiu até agora” (PhP, p.475, p.557).

<sup>520</sup> Conforme Merleau-Ponty “com a minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável” (PhP, p.411, p.480).

<sup>521</sup> IP (2003, p.267).

A ilusão de um mundo completamente determinável pelos poderes da consciência se esvai diante tanto dos processos de esquecimentos (de si) que acometem a subjetividade – processos advindos de camadas de passividade da existência humana, tais como: o inconsciente, o sonho, o sono, etc. –, quanto através do desenrolar de manifestações do próprio mundo que extrapolam qualquer implicação causal relacionada a uma subjetividade. Para entender o sentido de temporalidade do próprio mundo, recordamos através do exemplo da nebulosa de Laplace<sup>522</sup>, o que segundo o filósofo, elucida a função do passado na dinâmica da estrutura temporal. O passado não é apenas entendido como sendo uma construção hipotética (cultural sobre o mundo) de um passado correlato aos poderes da cognição humana e tampouco se tem uma compreensão do passado como um em-si da Natureza. Essa dimensão temporal é sim tratada como um conjunto de acontecimentos passados do próprio mundo pautados por conceitos os quais são viabilizados pela percepção, ou seja, se podemos afirmar uma estrutura temporal operando por meio da experiência corporal (subjetiva), através de sua participação no fluxo como percepção do passado, sem que essa experiência pretenda esgotá-lo, há concomitantemente, a afirmação de uma espessura temporal que é inerente ao mundo sensível. Assim, a experiência da duração vivida por uma subjetividade não achata a temporalidade presente no mundo natural, pois seus aspectos passados não são determinados por uma consciência (que os retomou, reivindicando como o sua propriedade), mas sim abertos a participações possíveis sem exauri-los, já que se trata de uma duração presente no próprio Ser do mundo.

A vivência subjetiva da dimensão temporal aponta para camadas da experiência que escapam a uma tentativa de constituição objetiva da duração temporal. Nesse sentido, Merleau-Ponty nos convida a investigar outras zonas de latência que são também fugidias a uma correlação estrita à consciência e que são, no entanto, constituintes de sua experiência, como por exemplo, o que a noção de inconsciente – anunciada pela psicanálise mas depurada pelo filósofo de seus possíveis mal entendimentos – nos permite acessar. Tal noção é entendida como uma modalidade de nossa existência que se abre a camadas sensíveis de

---

<sup>522</sup> A nebulosa de Laplace é abordada por Merleau-Ponty desde a *Fenomenologia da percepção* (PhP, p.494, p.579), até no curso sobre *A Instituição, a passividade* (IP, p.172), como também no curso sobre *A natureza*, (N, 2000, p.142-143 ou N, 1994, p.123-124). Contudo, em cada obra encontramos apresentações dessa temática de maneira diferente, uma vez que na *Fenomenologia...* havia uma necessidade de se referir a um acontecimento do mundo a um testemunho feito através da operação da percepção, de maneira que mesmo o passado mais remoto (era hipoteticamente criado pela cognição humana) se manifestava supostamente para o estabelecimento de uma correlação estrita com consciência humana. Já nas últimas duas obras o filósofo quer abordar um passado que excede uma correlação exclusiva com as estruturas perceptivas do corpo, marcando, com isso, um entendimento acerca “da pulsação do tempo não como pulsação de um sujeito, mas da Natureza” (N, 1994, p.162), inerente ao próprio Ser do mundo, e não como uma significação exclusivamente construída pelo discurso humano.

sentido (pré-linguístico), manifestando um “simbolismo primordial, originário”<sup>523</sup>, o qual participa (passivamente) na formação da subjetividade.

Recusando-se ao mal entendido que a psicanálise sofre por leituras muitas vezes apressadas do freudismo, que tentam explicar as experiências do sujeito no mundo através de uma causalidade orgânica ou por meio de processos objetivantes do corpo, Merleau-Ponty vai enfatizar que antes de um corpo objetivo (compreendido por relações de causalidade) e quantificável, há um corpo cujas condutas adotam certos sistemas de referência ou dimensões que não são determinadas de antemão (por representações) e tampouco se reduzem a um biologismo puro. Assim, para o filósofo “é o corpo humano que reencontra sua carga simbólica ou poética”<sup>524</sup> e não o inverso. As formulações que tematizam o freudismo por uma aparente positividade da relação do sujeito (do corpo, da consciência, do inconsciente) com o mundo e com os outros, encobrem pela sua superfície “objetiva” uma análise mais potente da estrutura freudiana.

Longe do fenomenólogo possuir a pretensão de compreender a relação entre fenomenologia e psicanálise “como se o *fenômeno* dissesse de modo claro isto que a psicanálise havia dito confusamente. É ao contrário, por isso que ela subentende ou desvenda a seu limite – pelo seu *conteúdo latente* ou seu *inconsciente* – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise”<sup>525</sup>. É porque tanto a psicanálise quanto a fenomenologia “elas se dirigem todas as duas em direção à mesma latência”<sup>526</sup>, a domínios que escapam a determinação operante do sujeito e que são fundamentais para uma reformulação na maneira como se compreende a subjetividade. Desse modo, o fenomenólogo não postula uma primazia de um campo investigativo do saber sobre o outro, uma vez que a filosofia e a psicanálise tangem um mesmo domínio de latência; no entanto, ele aponta que algumas interpretações psicanalíticas apesar de abordarem a latência desse solo (o qual mescla o dados empíricos e transcendentais), elas incorrem em práticas contraditórias com a suas descobertas. Por exemplo, quando tentam implementar um tratamento direcionado ao inconsciente – tomando-o como objeto–, através de mecanismos que influenciem, de maneira a inibir ou a diminuir, certas atitudes comportamentais. Merleau-Ponty nota que essas práticas terapêuticas podem se embasar tanto no olhar carregado do idealismo, quanto na visão objetivista do cientificismo; ambas não conseguem apreender a latência imanente a experiência do inconsciente, e acabam tomando-o como um objeto à disposição da consciência.

---

<sup>523</sup> IP (2003, p.268-269).

<sup>524</sup> PII (2000, p.279).

<sup>525</sup> PII (2000, p.283).

<sup>526</sup> PII (2000, p.283).

Não se pode compreender a latência como uma espécie de jogo simbólico do sujeito por meio de uma significação ideal, cujo fundamento não toca efetivamente o mundo, e tampouco cabe reduzir a latência a fundação do inconsciente por um processo derivado da desestruturação da consciência, como se o inconsciente fosse uma espécie de consciência mais original ou arcaica. A noção de inconsciente deve ser utilizada “com a condição única de saber que a palavra é índice de um enigma –, pois ele guarda, como a alga e o seixo que se refere, a algo do mar, onde ele foi pego”<sup>527</sup>, assim, ele expressa mais um sistema de referência, uma nervura ou um relevo na relação humana, do que uma positividade, seja ela ideal ou orgânica. O inconsciente expressa um sentido de latência, o qual não se refere em Merleau-Ponty a uma presença objetiva, e sim a um inconsciente compreendido pela noção de simultaneidade, que garante o mesmo estofo de presença e ausência, como horizonte coemergente.

A tematização das leituras realizadas da noção de inconsciente em Freud é feita contrapondo as análises de duas grandes correntes interpretativas distinguidas por Merleau-Ponty, apresentando, de um lado os argumentos “realistas”, que tendem a compreender o inconsciente por meio de uma causalidade – a qual sobrepõe o modelo físico para o universo psíquico – na qual o encadeamento dos eventos e dos elementos que compõe a experiência é derivado dos atos da consciência; e de outro lado, tem-se o entendimento do inconsciente por uma desestruturação da consciência. Todavia, essas duas correntes interpretativas aparentemente opostas supõem uma mesma espécie de simetria (errônea) entre os termos inconsciente e consciente, pois, ambas lidam com eles como se fossem positivities absolutas. No primeiro caso, tenta-se explicar o inconsciente subsumindo-o as leis do mundo físico, ao passo que a segunda visão o toma por negação à consciência, como se o inconsciente fosse uma representação mais primária (mais antiga) da consciência. Conforme a afirmação merleau-pontiana – realizada no colóquio de Bonneval em 1960 e obtida através de um resumo de sua intervenção feita por Pontalis – deve-se pensar o inconsciente como isso que “Kant disse do conceito de grandeza negativa, (...) [no qual] uma grandeza negativa é uma grandeza de signo contrário, se Kant pode dizer que a raiva é um amor negativo, que roubar por exemplo é um doar negativo, é importante reconhecer uma articulação, uma simultaneidade da presença e da ausência”<sup>528</sup>. Desse modo, o inconsciente não é nem uma lei de ação causal extraída do plano físico para compor o âmago do psíquico, e tampouco ele é enfraquecido para fazê-lo caber como uma espécie de desordem (representacional) da própria

---

<sup>527</sup> PII (2000, p.283).

<sup>528</sup> PII (2000, p.275).

consciência. Se distinguindo dessas leituras, encontramos no sentido merleau-pontiano de inconsciente uma solidariedade na relação entre consciência e inconsciente, a qual longe de expressar uma simetria entre esses termos, sua articulação diz respeito a uma simultaneidade. Conforme a referência merleau-pontiana feita a Claudel em uma nota de curso, “a simultaneidade, o mais real está *abaixo* de nós”<sup>529</sup>, numa relação de coexistência da presença como uma certa ausência, do visível com o invisível.

Quando Merleau-Ponty aborda a questão da simultaneidade não é para expressar um aparecimento concomitante cronológico e espacial aos sentidos, como por exemplo, visíveis e invisíveis tomados como se fossem objetos por si mesmo, os quais já se encontram como uma espécie de presença positiva (visível) e objetiva, porém oculta (invisível). O visível não é o contraditório (como presença objetiva) do invisível, assim como a consciência não é o contraditório (como um objeto positivo) do inconsciente. Nem o invisível e nem o inconsciente serão visíveis e conscientes num futuro alhures, não são um Outro (independente e exterior). Tampouco é inconsciente ou invisível porque não é visto (ou não é consciente) naquele momento pelo sujeito que percebe, mas poderia ser visível ou consciente a outrem. O invisível e o inconsciente não são meras expressões possíveis de uma visibilidade ou de uma consciência, mas que no momento se encontram na penumbra. Pensar a simultaneidade entre esses termos é pensar que há uma relação de imbricação<sup>530</sup> tamanha entre eles, tendo em vista que nessa operação o visível se estrutura como pregnant do invisível, da mesma maneira que o consciente é do inconsciente, atuando, assim, no limite da relação, sem objetivar (o visível e o invisível, o consciente e o inconsciente) transformando-os em polos opostos, mas sim descrevendo a interação e a membrura que os entrelaça.

Tanto o inconsciente quanto o invisível são “aquilo cuja ausência conta no mundo”<sup>531</sup>, são pensados em termos de relação real, como “duas determinações de mesma natureza, contrárias, não contraditórias”<sup>532</sup>. Valendo-nos do exemplo merleau-pontiano do funcionamento do globo ocular, para compreender como essas determinações podem ser contrárias sem serem contraditórias, podemos notar que há, no momento do olhar, um ponto cego inerente à visão, esse ponto é a ausência do ver que torna possível a visão. Em uma nota

---

<sup>529</sup> NC (1996, p.392).

<sup>530</sup> Nem Sartre, nem Hegel, a relação que Merleau-Ponty opera entre o visível e o invisível é de outra ordem, conforme sinaliza Moutinho em seu artigo (2004, p.18) “daí a necessidade de superar o modelo sartriano da contradição, que se pretende mais radical que o modelo da contradição dialética. Certamente, também Hegel parece insuficiente a Merleau-Ponty. Em uma nota de trabalho de novembro de 1960, ele afirma que o seu modelo não realiza ultrapassamento dialético no sentido hegeliano; seu ultrapassamento, sua transcendência se realiza *sur place*, por imbricação (VI, p.318) - quer dizer, por dentro, como se a ele interessasse descrever os existenciais, as junturas, as membruras, a nervura do real”.

<sup>531</sup> Moutinho (2004, p.9).

<sup>532</sup> Moutinho (2004, p.9).

de trabalho de maio de 1960 Merleau-Ponty vai abordar essa cegueira como *punctum caecum* da “consciência”, nela o filósofo afirma que na consciência “aquilo que ela não vê, é por razões de princípio que ela não vê, é por ser consciência que ela não o vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto (como a retina é cega no ponto de onde se irradiam as fibras que permitirão a visão). Aquilo que ela não vê, é aquilo que faz com que ela veja”<sup>533</sup>. Por meio da elucidação da operação da visão, o fenomenólogo fornece um exemplo do sentido de simultaneidade que ele quer conservar para abordar a relação entre visível e invisível, a qual pode ser igualmente transposta para analisar a relação entre consciência e inconsciente.

A simultaneidade da presença e da ausência se estabelece por uma negatividade<sup>534</sup> necessária ao aparecer de algo no sensível, que é anterior a uma objetividade, a uma positividade negativa. Essa negatividade no movimento de aparição, não é o lado não visto de um objeto, e sim é aquilo que permite com que o objeto seja visto, ela não está atrás das coisas, mas na própria articulação do campo que se dá à visão. Tal como numa floresta, o intervalo existente entre as árvores é o que torna possível vê-las, esse intervalo coemerge com as árvores, ele não pode ser objetivável, ele não é uma presença objetiva, mas ele se encontra na nervura dessa paisagem. A simultaneidade insinua um “entre-dois” da presença e da ausência. Quando voltamos à análise do inconsciente através da perspectiva da simultaneidade, não podemos mais conceber o inconsciente como uma representação daquilo que seria sempre inacessível de fato, ele é uma outra “dimensionalidade”<sup>535</sup>, é um inconsciente de direito, concebido num horizonte em que a imbricação entre consciente e inconsciente se estabelece desde o princípio, não havendo anterioridade genética e tampouco uma hierarquia<sup>536</sup> ontológica entre esses termos. Para Merleau-Ponty “não há anterioridade, mas simultaneidade”<sup>537</sup>. Com isso, não há um privilégio do inconsciente por sobre a consciência e o inverso tampouco se sustenta, como também não se sustenta a compreensão do inconsciente por mera contradição lógica ao consciente. A irreducibilidade de um pelo outro

<sup>533</sup> VI (2000, p.296, p.225).

<sup>534</sup> A negatividade quando é pensada no nível corporal, ela se trata da “negatividade que habita o tocar (e que eu não devo minimizar: [pois] é ela que faz com que meu corpo não seja fato empírico, que tenha significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (o seu *punctum caecum* central, essa cegueira que a faz consciência, isto é, obtenção indireta e *invertida* de todas as coisas) é o *outro lado* ou o *avesso* (ou a outra dimensionalidade) do Ser sensível” (VI, p.303, p.230).

<sup>535</sup> De acordo com Merleau-Ponty (VI, p.318, p.242) “toda a arquitetura das noções da psico-logia (percepção, ideia – afeição, prazer, desejo, amor, Eros) tudo isso, toda esta quinquilharia se ilumina, de repente, quando se deixa de pensar estes termos como *positivos* ('espiritual' + ou – espesso) para pensá-los não como negativos ou negatividades (porque isso traz de volta as mesmas dificuldades), mas como *diferenciação* de uma única e *maciça* adesão ao Ser que é a carne”.

<sup>536</sup> Conforme Merleau-Ponty (VI, p.318, p.242) “não há hierarquia de ordens ou de camadas ou de planos”.

<sup>537</sup> VI (p.162, p.121).



(inconsciente/consciente) longe de apontar para uma oposição entre positivities contraditórias, ela marca uma coexistência entre ambas no seio do movimento da simultaneidade.

A noção de simultaneidade permite mostrar uma inteligibilidade na dimensão mais profunda do tempo, dimensão a qual é inerente ao Ser e não a uma vivência subjetiva. Nesse caso, apesar de Bergson e Husserl terem sua importância para o pensamento merleau-pontiano sobre o tempo, não é nem um nem outro que Merleau-Ponty afirma explicitamente retornar, mas é sim à literatura contemporânea, especificamente, a um escritor que permite ao filósofo analisar o que caracteriza a mudança instaurada pelo transcurso temporal, na medida em que se descreve este fluxo temporal através de uma camada do Ser pré-objetivo, da ordem da passividade, e que, portanto não se configura por uma atividade da consciência; tal inspiração tem como presença a figura do Proust<sup>538</sup>. É após o excerto retirado da descrição feita por Proust do corpo<sup>539</sup> como uma espessura de vivências espaciais e temporais, que mesmo adormecido possui um poder de saber despertar na hora determinada, sem recuar a uma consciência que ordena previamente o evento e sim, sinalizando um saber corporal capaz de medir o exato momento, é após essa constatação que Merleau-Ponty irá afirmar que “o tempo se lê no esquema corporal”<sup>540</sup>. Apontando, com isso, para uma generalidade do tempo que não diz respeito a estruturas subjetivas, mas a um saber anônimo inscrito no próprio corpo em relação com o mundo.

O corpo é mobilizado por um campo que ele não ordena totalmente, campo que não se determina pela capacidade cognitiva do sujeito, já que ele apenas registra corporalmente um fluxo temporal estruturado pela própria passagem (abertura) à natureza. A interpretação desse fragmento da obra de Proust<sup>541</sup>, aborda o tempo a partir do esquema corporal, ou seja, sem se reportar a uma atividade da consciência subjetiva, compreendendo-o a partir de estruturas corporais anônimas que se articulam pelo fluxo temporal. Contudo, mais adiante em seu trabalho, Merleau-Ponty vai abordar o tempo em sua radicalidade, expressa sinteticamente na

<sup>538</sup> De acordo com Merleau-Ponty “ninguém foi mais longe que Proust na fixação das relações do visível e do invisível” (VI, p.193, p.144).

<sup>539</sup> Segundo Merleau-Ponty, “a corporeidade proustiana como guardiã do passado, imersão num Ser de transcendência não reduzido às 'perspectivas' da 'consciência' – contém um reenvio intencional que não provém somente do passado ao presente de fato, empírico, mas também e inversamente do presente de fato a um presente dimensional ou *Welt* ou Ser, em que o passado é 'simultâneo' com o presente no sentido restrito. Este reenvio intencional recíproco marca o limite da analítica intencional: o ponto em que ela se torna filosofia da transcendência. (...) [É a experiência do] ter percebido, que é levado pelo passado como Ser massivo. Eu o percebi porque ele se foi.” (VI, p.292-293, p.221-222).

<sup>540</sup> IP (2003, p.255).

<sup>541</sup> Mas também poderia se pensar na descrição do amor feita por Proust, visto que para Merleau-Ponty, “a análise do amor em Proust mostra essa 'simultaneidade', esta cristalização de um sobre o outro do passado e do futuro, do sujeito e do objeto, do positivo e do negativo” (RC, 1968, p.62).

formulação feita por uma nota de trabalho, na qual o autor “compreende o tempo como quiasma. Então passado e presente são *Ineinander* (um no outro), cada um envolvido-envolvente, - e isso mesmo é a carne”<sup>542</sup>. Desse modo, o tempo excede a generalidade do corpo em contato com o mundo, manifestando uma duração da natureza que é expressão da dimensão temporal do Ser. Conforme Merleau-Ponty, “o mundo e eu somos um no outro, e do *percipere* ao *percipi* não há anterioridade, mas simultaneidade, (...) espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação, sendo, pois mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas”<sup>543</sup>. Ao atentarmos para o movimento temporal que opera nessa noção de simultaneidade, vemos de acordo com Colonna, que a “simultaneidade é o nome merleau-pontiano para dizer a realidade disso que não é atual. Também a simultaneidade não pode ter o sentido de uma presença objetiva. O *totum simul* é não é objetivável”<sup>544</sup>. De modo que pensar a simultaneidade é abrir-se a uma negatividade que não é uma negação em si mesma enquanto instante (presente e positivo), e sim uma espessura da dimensão temporal do Ser.

A mudança na compreensão da concepção da estrutura temporal trouxe também uma transformação no entendimento do movimento de transcendência, e consequentemente uma alteração na relação com a negatividade. Ao mudar o valor conferido à negatividade, o silêncio, fruto deste fundo negativo, que antes se limitava a se manifestar para uma percepção, mesmo que esta advinha de uma consciência tácita do mundo, agora se faz falar numa linguagem<sup>545</sup> que nunca o abarca. Para Merleau-Ponty “o negativo não é, aqui, um *positivo* que está *alhures* inacessível (um transcendente) – É um verdadeiro negativo (...) um originário do alhures, um *Selbst* que é um Outro, um Oco”<sup>546</sup>. Um infinito que se auto constitui e que é ao mesmo tempo matriz de todo movimento de gênese, por ser inesgotável, ele é uma abertura ao possível que por princípio nunca se exaure. Infinito, radicalmente diferente do infinito dominado, imobilizado e tratado como objeto (como positividade). Essa positividade de um Ser pleno e atual, tal como o Deus do “grande racionalismo”, não passa de uma instância constituinte e por isso externa, distinta da verdadeira transcendência<sup>547</sup> que é “dobra”. Para o

<sup>542</sup> VI (p.315, p.240).

<sup>543</sup> VI (p.162, p.121).

<sup>544</sup> Colonna (2002, p.212).

<sup>545</sup> Conforme Merleau-Ponty (PM, p.69), “precisamos considerar a fala antes de ser pronunciada, sobre o fundo de silêncio que a precede, que não cessa de acompanhá-la, e sem o qual ela nada diria; mais ainda, precisamos ser sensíveis aos fios de silêncio com que é tramado o tecido da fala”.

<sup>546</sup> VI (p.302, p.230).

<sup>547</sup> Segundo Moura (2001, p.329), “a ausência de um ‘produtor infinito’ permite a afirmação de uma ‘produtividade natural das coisas’, de um absoluto nos fenômenos, e a consequente compreensão do possível como uma ideia formada a partir do real”. Com isso, Merleau-Ponty foge da pura identidade e da eternidade

filósofo, “o único ‘local’ onde o negativo pode existir verdadeiramente, é a dobra, a aplicação um ao outro do interior e do exterior, o ponto de virada”<sup>548</sup>. O negativo, sendo apenas a manifestação da diferença instaurada entre os termos – seja interior/exterior, signo/significação, eu/outro – é fecundo pelo seu próprio movimento de desdobrar, de “deiscência”. Disso decorre a crítica merleau-pontiana as “filosofias do negativo”<sup>549</sup>, as quais fixam uma essência coincidindo-a com o vivido, ou seja, assumindo o Ser como absoluta positividade que suprime o não-ser, achatando o devir.

As filosofias que concebem um negativo puro, produzem doutrinas ou sistemas que ordenam e objetivam o Ser, o mundo, e Outrem, apaziguando as contradições e inquietações inerentes a eles. Contudo, para o filósofo francês há uma distância, uma espessura, que garante tanto a coexistência dos termos sem subsumi-los, como a abertura a uma negatividade estruturante intrínseca a eles, o que os impedem de serem tratados como pura objetividade. A negatividade, para Merleau-Ponty, não rompe com aquilo que ela apresenta de inapresentável, pois, sendo apenas movimento, ela se distancia do dado, que não é jamais inteiramente manifesto, abrindo-se a um todo latente que nunca será completamente expresso como presença plena. Por mais que a filosofia merleau-pontiana trate de uma necessidade de inseparatividade da presença e da ausência, isso não significa que haja uma confusão desses termos em seu princípio, a articulação entre eles é da mesma ordem da “relação expressiva (significação imanente ao objeto) e da relação linguística (substituição de um significante à outro)”<sup>550</sup>. O que o fenomenólogo francês busca é um movimento que vá ao extremo de si próprio, que reconsidere os opostos como solidários, mas isentando-os de uma pura coincidência. Trata-se assim, do esforço sisifista inerente à linguagem, de uma “fraqueza” constante de colocar em palavras o contato mudo com o Ser, mesmo sabendo que ela deveria calar-se coincidindo com o silêncio, embora não seja possível (por princípio) a linguagem tal encontro identitário. Assim, o filósofo aborda as camadas invisíveis dessa experiência originária, que constituem uma “ontologia do dentro [*dedans*]”<sup>551</sup>, tratando-as como uma transitividade presente na própria natureza e não construída pela atividade de uma

---

presentes na ideia de infinito positivo dissimulada no “grande racionalismo” (século XVII), no qual o não-ser se encontra no centro da filosofia encarregado de fazer o positivo aparecer como explicitação de um fundo idêntico e eterno, impossibilitando a introdução da diferença. Uma vez que esta diferença exige a aderência à contradição (não dissolução da ambiguidade) e à temporalidade, num movimento de efetuação, numa instituição que é negação e reposição das ambiguidades. Para Merleau-Ponty (VI, p.163, p.122), “o originário se rompe [*éclate*], e a filosofia deve acompanhar este rompimento, essa não-coincidência, essa diferenciação”.

<sup>548</sup> VI (p.311, p.237).

<sup>549</sup> De acordo com Merleau-Ponty (VI, p.119-120, p.90), “uma filosofia do negativo não pode partir da negação “pura” nem fazer dela o agente de sua própria negação”.

<sup>550</sup> Pontalis (2008, p.261).

<sup>551</sup> VI (p.286, p.216).

subjetividade. Ao invés de se referir a uma negatividade pura estabelecida pela consciência por oposição a um mundo pleno (em-si mesmo), Merleau-Ponty se ocupa em descrever através da linguagem, uma produtividade inscrita na própria natureza, a qual exprime uma negatividade que é abertura à transcendência, entendida no sentido de uma latência, instituída desde o sensível. Desse modo, para compreender melhor a dimensão da negatividade é preciso acolher a temática da profundidade, pois para Merleau-Ponty, “o problema da negatividade é o problema da profundidade”<sup>552</sup>.

---

<sup>552</sup> VI (p.285, p.216).

#### IV.III – A profundidade e a linguagem

“as palavras mais carregadas de filosofia não são necessariamente as que encerram o que dizem, são antes as que se abrem mais energicamente para o Ser”.

(Merleau-Ponty, VI, p.137, p.103)

“a profundidade é essa deflagração do Ser”

((Merleau-Ponty, OE, p.35)

A profundidade não está nas coisas, ela revela antes ser uma característica da relação que entretemos com as coisas, do que se encontra dada nos objetos como uma espécie de positividade. A profundidade é distância, não é em si mesma visível, ela é a dimensão de invisibilidade pela qual se torna possível a visibilidade. Esta distância que a profundidade aborda, longe de ser uma medida arbitrária que se estabelece entre o sujeito e o objeto percebido, ela é uma exigência do próprio espaço vivido, no sentido de que é próprio do objeto ser a distância. Contudo é preciso salientar que a distância pela qual o objeto se ergue não é visível em si mesma, essa dimensão é invisível enquanto profundidade<sup>553</sup>, uma vez que se compreende enquanto condição de aparecimento das coisas. Nesse sentido, a profundidade não é somente uma terceira dimensão e sim a matriz de todas as outras dimensões possíveis. Se tomarmos a pintura como exemplo para pensar a profundidade<sup>554</sup>, veremos que, as cores e a luz que poderiam ser pensadas como dimensões secundárias por comparação as formas e aos traços, contribuem ao mesmo tempo para a expressão da profundidade, a qual engloba

<sup>553</sup> Para Merleau-Ponty “através da profundidade, as coisas coexistem cada vez mais intimamente, deslizam umas nas outras e se integram. É então ela quem faz com que as coisas tenham carne: isto é, que oponham obstáculos a minha inspeção, uma resistência que é precisamente a sua realidade, sua 'abertura'” (VI, p.268, p.203).

<sup>554</sup> A profundidade na pintura, de acordo com o pensamento de Merleau-Ponty, não é aquela forjada pela perspectiva “clássica” renascentista a qual delimitar a distância dos objetos segundo um ou mais pontos de fuga definidos no quadro, cujas linhas todas desenhadas convergem para esse(s) ponto(s) de modo que se distribua, organize e esconda os objetos distantes nos objetos próximos. Fazendo com que a profundidade surja desse intervalo entre os objetos dispostos no quadro. Merleau-Ponty vai além da definição de profundidade como uma terceira dimensão que possa ser construída numa tela plana. Merleau-Ponty vai entrever na experiência de Cézanne uma forma de pensar a profundidade que ultrapassa a mera apreensão de uma terceira dimensão. Cézanne busca a profundidade em seus quadros rompendo com o paradigma das linhas (como atributo positivo e propriedade do objeto em si) e a distância entre elas para alcançar uma compreensão das articulações como responsáveis por delimitar a forma, através da profundidade; o pintor vai direto ao sólido e percebe um movimento próprio das cores que se modulam apesar da atmosfera de instabilidade sob a qual emergem. O enigma da profundidade vai além da articulação entre linhas, distâncias e formas, ele se generaliza para a cor, pois a cor não limita o visível, ao contrário, é o meio pelo qual ele emerge tornando-se visível. A ponto de Merleau-Ponty tratar de uma “dimensão cor, a que cria espontaneamente nela mesma identidades, diferenças, uma textura, uma materialidade, um algo...” OE (2004, p.36) ou Oeuvres (2010, p.1615). Outro conceito que corrobora ao de profundidade em Merleau-Ponty é o de linha latente, essa noção será abordada pelo filósofo por oposição a linha entendida no sentido prosaico, a saber, como objeto positivo, como movimento petrificado pela noção de instante, como se estivesse congelada no tempo. A linha latente permite o fenomenólogo apontar o movimento que está presente no arranjo paradoxal dos traçados que se dão no horizonte espaço-temporal.

todas essas dimensões sem esgotar-se em nenhuma. O paradoxo que a noção de profundidade envolve é o de buscar apreender o visível antes que ele se torne objeto, é abordar a distância, sem positivá-la/objetivá-la.

A profundidade aponta para uma latência dos aspectos ou dos eventos que excedem a ordenação estabelecida por uma subjetividade, sendo ela pressentida e não sequencialmente ordenada como algo pronto (como uma determinação prévia) a ser percorrido por uma consciência. Segundo Saint Aubert, “a partir de 1945, a profundidade, dimensão ontológica por excelência em Merleau-Ponty, perde sua serenidade dos espaços infinitos para aumentar em gravidade e em vertigem: tornando-se também ferida [*blesure*], negatividade”<sup>555</sup>. A noção de negatividade aberta pela profundidade diz respeito a possibilidade de instauração de novos sentidos sem que eles sejam necessariamente engendrados pelo laço entre a consciência e um objeto positivamente estabelecido por ela. A operação da negatividade permite radicalizar as estruturas que tecem a comunicação entre o visível e o invisível, rompendo com a ideia de um acordo (estabelecido exteriormente) entre a consciência e a evidência dos objetos. Mostrando, assim, a necessidade de uma investigação filosófica que venha a aludir “este vínculo umbilical, que sempre a liga ao Ser, este horizonte inalienável, pelo qual ela já está circunscrita, essa iniciação prévia à qual tenta em vão regressar; [a operação da negatividade pretende] não mais negar, nem mesmo duvidar, apenas recuar para ver o mundo e o Ser, ou ainda colocá-los entre aspas como fazemos com os enunciados de um outro, deixá-los falar, pôr-se à escuta”<sup>556</sup>. Desse modo, a noção de negatividade se coloca como horizonte necessário a compreensão do Ser como profundidade; profundidade que se exprime indiretamente pela indagação filosófica.

A interrogação filosófica entendida enquanto operação de retorno à experiência pré-reflexiva, realiza-se por meio da abertura manifesta pela fê perceptiva, a qual expõe a relação intrínseca entre sujeito e mundo. Nesse sentido, o movimento de interrogação<sup>557</sup> filosófica não pretende se deter em objetos específicos, circunscrever certos aspectos de algo, abordar fatos particulares, ou se delimitar por localizações predeterminadas (nenhum contexto está dado ou garantido previamente). De acordo com Merleau-Ponty, a interrogação deve alcançar “não somente esse sentido que gruda às palavras e pertence à ordem dos enunciados e das coisas

---

<sup>555</sup> Saint Aubert (2004, p.318).

<sup>556</sup> VI (p.142, p.107).

<sup>557</sup> A definição merleau-pontiana do modo interrogativo compreende que “não é um modo derivado por inversão ou troca do indicativo e do positivo, nem afirmação nem negação veladas ou esperadas, mas maneira original de visar alguma coisa, por assim dizer, uma *questão-saber*, que, por princípio, não pode ser ultrapassada por qualquer enunciado ou 'resposta', talvez, por conseguinte, o modo próprio de nossa relação com o Ser” (VI, p.168, p.126).

ditas, a uma região circunscrita do mundo, a um certo tipo do Ser, – mas sentido universal, que seja capaz de sustentar tanto as operações lógicas e a linguagem quanto o desdobramento do mundo”<sup>558</sup>. Desse modo, o filósofo almeja explicitar (linguisticamente) a relação (pré-reflexiva, portanto silenciosa de linguagem) do sujeito no mundo utilizando-se de recursos que permitam abordar manifestações mais gerais (pré-objetivas) dessa experiência, que dizem respeito a “consideração do todo e suas articulações, para além das categorias de substância, de sujeito-objeto, de causa metafísica no sentido clássico”<sup>559</sup>. É importante salientar que mesmo não se detendo em fatos particulares, nem mesmo em situações pontuais, a operação de interrogação possibilita não apenas investigar a experiência em seu aspecto mais geral de relação com o mundo, mas também possibilita voltar-se a si mesma enquanto questão, no sentido autorreferencial (que não é mais o sentido geral de interrogação e sim um questionar direcionado a si mesmo enquanto objeto de investigação).

Conforme vimos no parágrafo acima, a interrogação filosófica tem sua forma mais geral de operar, uma vez que esta se constrói por meio de uma investigação mais ampliada entendida “como ontologia interrogativa, a qual não se contenta em ser nem uma filosofia clássica, nem um cientificismo”<sup>560</sup>, pois ambas investigações incorrem em semelhantes prejuízos: o de ignorarem o sentido da experiência em seu estado bruto, anterior as objetivações. A análise científica da experiência humana no mundo pode acabar incorrendo numa obtusidade investigativa e metodológica a qual pretende aniquilar o caráter enigmático da experiência, ao tentar construir categorias “neutras” (objetivas) que estejam acima da experiência vivida. Esse mesmo prejuízo é encontrado na filosofia clássica, na medida em que ela pretende operar por meio de incógnitas já delimitadas, investigando entes anteriormente objetivados pela reflexão. Contudo, o que filósofo francês quer mostrar é que mesmo nessa tentativa de estancar de vez a dúvida, desvelando os aspectos enigmáticos da experiência, há ainda um pressuposto latente, a saber, o de se basear na experiência para circunscrever o objeto de investigação (acreditando que essa delimitação possa sanar os paradoxos, achatando a complexidade da experiência).

A interrogação filosófica além de operar por uma noção mais geral ela também tem outro modo de interpelação, o da problematização que se autorreferencia. É nesse movimento de questionamento sobre si mesmo que se encontra a experiência da linguagem. De acordo com Merleau-Ponty, “longe de deter o segredo do ser do mundo a linguagem, a linguagem é ela mesma um mundo, ela mesma um ser, – um mundo e um ser à segunda potência, já que

---

<sup>558</sup> VI (p.143, p.107).

<sup>559</sup> NC (1996, p.37).

<sup>560</sup> NC (1996, p.37).

não fala do vazio, senão do ser e do mundo, e redobra seu enigma no lugar de fazê-lo desaparecer. A interrogação filosófica sobre o mundo não consiste se reportar do mundo mesmo a isso que nós dizemos dele, já que a [interrogação] se reitera no interior da linguagem”<sup>561</sup>. Desse modo, a interrogação filosófica não é uma operação feita linguisticamente que nada diz respeito ao Ser, tampouco o questionamento filosófico não é uma pura artificialidade (convencional) que nada tange a experiência vivida pelos seres no mundo.

É preciso compreender a passagem da experiência pré-reflexiva – que habita uma ordem anterior a qualquer predicação – à camada predicativa, passagem do âmbito silencioso por meio da expressão linguística. Por mais paradoxal que seja essa tarefa, Merleau-Ponty a afirma da seguinte forma, “é preciso esclarecer: o deslocamento [*bouleversement*] que introduz a fala no Ser pré-linguístico”<sup>562</sup>. É pelo movimento de expressão que se faz a travessia dessa camada muda (silenciosa) da experiência à linguagem<sup>563</sup>. A experiência linguística não se funde a perceptiva a ponto de manifestar de forma direta e imediata. O interrogar da experiência ainda muda só pode se manifestar de maneira indireta. Assim, a relação entre o âmbito antepredicativo para o conceitual (predicativo) é uma espécie de “tradução”, de expressão que é “coincidência sem confusão dos dois”<sup>564</sup>. A tradução não pode ser entendida como uma relação direta entre duas dimensões – como uma simples correspondência de âmbitos já estabelecidos aguardando apenas a conversão pura de um em outro –, e nem pode ser compreendida como pura construção linguística que em nada diz respeito das vivências. A linguagem não pode ser entendida como pura convenção, a qual não tange o mundo. A experiência vivida, antepredicativa, traz consigo uma abertura expressiva que a linguagem indiretamente exprime e criticamente manifesta. De modo que a

---

<sup>561</sup> VI (p.130, p.98).

<sup>562</sup> VI (p.252, p.190).

<sup>563</sup> Este foi um dos pontos da crítica recebida por Merleau-Ponty na época da sua comunicação, feita em novembro de 1946, à sociedade francesa de filosofia. Neste dia, Émile Bréhier pontua que o filósofo ao tentar falar (abordando conceitualmente, pela linguagem) desse âmbito perceptivo silencioso acaba por traí-lo. Conforme as palavras de Bréhier (PP, 2014, p.65), “observo que desde o momento que você formula sua doutrina, por aí mesmo você a destrói. (...) Para formular sua doutrina da percepção, você é obrigado a dizer: o homem percebe os objetos, como consequência de colocar na linguagem separadamente o homem e os objetos. E, por consequência, há fatalmente uma contradição, que você indica sob o nome de contradição da imanência e da transcendência. Mas essa contradição vem disto que, desde que você formula sua doutrina, você coloca fatalmente um objeto exterior ao homem. De tal modo que a sua doutrina, para não ser contraditória, deveria não ser formulada, mas apenas vivida”. Na época Merleau-Ponty responde essa crítica afirmando que a sua filosofia não busca igualar percepção e linguagem, fundindo-as como se fossem uma única e mesma instância. Para Merleau-Ponty (PP, 2014, p.66) “começar [pela] luta da expressão e do exprimido é aceitar a condição de uma reflexão começando (iniciante). Isto que nós encorajamos, é que não há vida pura e absolutamente inexprimível nos homens, é que o irrefletido não começa a existir para nós, senão pela reflexão. Entrar nessas contradições, como você as diz, me parece que faz parte do inventário crítico de nossa vida que é a filosofia”.

<sup>564</sup> Thierry (1987, p.90).



compreensão merleau-pontiana da linguagem não a postula como sendo de uma nova ordem de comunicação exterior a ordem do Ser do mundo. A relação entre linguagem e mundo não é a de pura exterioridade, a significação linguística e a experiência sensível mantém uma relação de aproximação sem confusão, de modo que a operação de expressão linguística dos sentidos ainda silenciosos do mundo não os enfraquecem, não os extinguem, apenas os retomam sob o modo de comunicação predicativa.

É importante ressaltar que mesmo o mundo, para Merleau-Ponty, opera através do modo interrogativo. Segundo o filósofo “o mundo existente existe sob o modo interrogativo”<sup>565</sup>, de maneira que o próprio mundo acaba por conduzir os seres a uma interpelação, provocando-os a falar (a abordar linguisticamente) o que antes era apenas fruto de uma experiência muda. É como se a interpelação filosófica fosse suscitada no sujeito devido a uma experiência de descentramento de suas vontades, uma vez tal experiência rompe com os padrões de vivências habituais provocando questionamentos e respostas para além dos modelos já concebidos, introduzindo novas indagações no sujeito. Com isso, o mundo sensível enquanto opera pelo modo interrogativo é uma atividade incessante de criação, de interpelação dos sujeitos de forma que estes produzam (não por iniciativa plenamente voluntária, mas sim por atenderem a uma interpelação do mundo) novas maneiras de expressá-lo, comunicando verbal e conceitualmente o que antes se detinha apenas ao âmbito das vivências silenciosas<sup>566</sup>.

A passagem do sentido silencioso à comunicação verbal não se faz em nome de uma melhor correspondência pontual entre o sentido mudo e sua significação ruidosa, como se fosse possível fazer coincidir plenamente os signos e as vivências respectivamente relacionadas. Quando se trata de seguir a interpelação feita pelo Ser do mundo para pôr em linguagem a expressão do Ser em sua complexidade, definições unânimes não bastam. Assim como não é possível estabelecer designações unívocas ao Ser sensível, como se o que há de latente e de profundo no Ser pudesse ser convertido diretamente em positivities conceituais e abstratas expressas pela linguagem. A interrogação filosófica em seu sentido linguístico, a qual é incitada pelo Ser do mundo, opera através de um movimento criador<sup>567</sup>. Este

---

<sup>565</sup> VI (p.137, p.103).

<sup>566</sup> É importante ressaltar que a vivência silenciosa não é a experiência de um *cogito* tácito, conforme bem alerta Dastur (2001, p.126) “é o pensamento de uma estrutura viva para a qual a interioridade não reenvia mais a um sujeito encerrado sobre si mesmo, mas vem a ser a dimensão de um Ser que perdendo sua positividade chega a se confundir com o movimento mesmo da experiência”.

<sup>567</sup> Merleau-Ponty descreve a operação de criação da seguinte maneira: “tendo experimentado em si mesmo a necessidade de falar, o nascimento da fala subindo como bolha do fundo de sua experiência muda, sabe o filósofo, melhor do que ninguém, que o vivido é um vivido-falado, que nascida nessas profundezas, a linguagem não é uma máscara sobre o Ser, mas se soubermos apreendê-la com todas as suas raízes e com toda a sua floração, é o mais válido testemunho do Ser” (VI, p.165, p.123). Com relação à metáfora,

movimento de instauração de novos sentidos linguísticos (baseados e impelidos pelo mundo) não pretende exaurir a pluralidade das vivências sensíveis e tampouco almeja esvaziar as diferentes configurações de sentidos possíveis de manifestação. Ao contrário, é porque “a linguagem não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, [que ela é] abertura sobre as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo o ser”<sup>568</sup>. Esta atividade instauradora de novos sentidos linguísticos se realiza por meio da explicitação (ou descrição) da conexão com o mundo sensível. Assim, as diferentes articulações sensíveis formuladas pela linguagem manifestam o modo como o Ser do mundo se estrutura.

Em oposição a ideia de uma linguagem produzida pelo sujeito, advinda como pura convenção e artificialidade de sua habilidade de fabulação cognitiva, Merleau-Ponty pensa “que a linguagem nos tem e que não somos nós que temos a linguagem. Que é o ser que fala em nós e não nós que falamos do ser”<sup>569</sup>. Neste sentido, além da linguagem possibilitar a comunicação – por meio do seu modo de expressão sonoro, verbal e conceitual –, manifestando a pluralidade de articulações e organizações que o Ser do mundo promove, ela também exhibe a pequenez que o aparato intelectual humano possui. Sobretudo, no que tange a capacidade da cognição humana de se exercer como uma potência autônoma (autonomia entendida como uma relação puramente exterior ao Ser) do sensível, como se fosse possível uma produção de conceitualizações e abstrações completamente separada do sensível, uma vez que por mais abstrato e apartado da manifestação do Ser primordial do mundo que esta operação da consciência intelectual pareça chegar (como aparentam ser puramente conceituais, por exemplo, os entes inteligíveis ou positivos da matemática), tal comunicação nunca romperá sua relação com a experiência vivida, visto que essa camada sensível é a base necessária à operação da linguagem, a comunicação (por mínima que seja) dos sentidos confabulados pelo intelecto mantém seu rastro com os sentidos mundanos, camada por onde eles emergiram.

O reconhecimento dessas camadas de fenômenos sensíveis e linguísticos, em que os sentidos não são extraídos (ou sequer produzidos) de modo absoluto pela atividade da consciência, aponta para manifestações de expressividades e organizações de sentidos autônomos (do exercício intelectual da mente) de um sujeito constituinte. Assegurando, assim, uma inteligibilidade dos sentidos articulados pelo Ser que é inerente ao mundo, exigindo um

---

recorrente na obra merleau-pontiana, da bolha de ar que emerge na água fervente para tratar do movimento de criação na linguagem, ver artigo Cardim (2012) *A ebulição na massa d'água” ou a linguagem segundo Merleau-Ponty*.

<sup>568</sup> VI (p.166, p.124).

<sup>569</sup> VI (p.244, p.184).

tipo de investigação filosófica especial, uma operação que Merleau-Ponty entende como sendo a de uma “ontologia do ser bruto – e do *logos*”<sup>570</sup>. Em uma nota de trabalho d' *O visível e o invisível*, o filósofo define o trabalho de análise de uma ontologia como imbricado ao de uma indagação filosófica, conforme Merleau-Ponty:

“a ontologia seria a elaboração das noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido – a definição da filosofia comportaria a elucidação da própria expressão filosófica, uma tomada de consciência do processo empregado nisto que precede 'ingenuamente', como se a filosofia se limitasse a refletir o que é, como ciência da pré-ciência, como expressão disto que é antes da expressão e *que a sustenta por trás*. (...) Todas as análises particulares sobre a Natureza, a vida, o corpo humano, a linguagem, farão com que entremos no Lebenswelt e no ser 'selvagem’” (VI, p.219, p.165).

Uma das características principais da interrogação filosófica em seu sentido linguístico não é a de exaurir todo o arcabouço de obscuridades e incertezas que envolvem o mundo sensível, trazendo com sua expressividade a clareza indelével aos enigmas da existência. O conteúdo manifesto (linguisticamente) pela indagação filosófica não se reduz a positivities discursivas determinadas em algumas instâncias da experiência, há algo que escapa a tentativa de apreensão direta do ser do mundo. Há algo que excede a apropriação discursiva de pretensão totalizadora, algo que foge ao modelo de respostas padronizadas e definitivas as obscuridades existenciais, algo que pelo discurso só se diz de viés, cabendo à filosofia a tarefa de expressar essa zona de negatividade<sup>571</sup> inerente ao Ser – pois sabe que “o Ser contém a sua negação”<sup>572</sup>, retomando o esforço (eterno) de exprimir aquilo que sempre vai além de qualquer representação ou assimilação linguística e perceptiva. Para Merleau-Ponty “toda filosofia é linguagem e consiste, porém, em reencontrar o silêncio”<sup>573</sup>. Mas como é possível que a investigação filosófica descreva essa camada silenciosa do Ser, se ela por princípio sempre escapa a qualquer apreensão discursiva direta? Tendo em vista que o próprio filósofo rejeita a ideia de essência<sup>574</sup> para compreensão do Ser do mundo, é preciso sinalizar que a

<sup>570</sup> VI (p.217, p.164).

<sup>571</sup> Merleau-Ponty compreende a negatividade como “uma lacuna no Ser” (VI, p.132, p.99). Não é uma negatividade absoluta por oposição a uma positividade pura, pois quando se concebe uma negação e uma afirmação absoluta, não há espaço para mistura, não propiciando a troca inerente a uma relação de imbricação de uma parte na outra. A ironia dessa visão higienista é que se fala de uma pureza absoluta, negativa e positiva, admitindo um saber sobre o Nada e sobre o Ser, no entanto, ao mesmo tempo em que se concebe esses polos, a mesma operação os torna inacessíveis. Tendo em vista esse prejuízo, Merleau-Ponty vai abordar uma noção de negatividade entendida como “negação fundamental, [que] é antes abertura a um mundo anterior [*arrière-monde*] que ultrapassa todas as suas perspectivas” (VI, p.89, p.68).

<sup>572</sup> VI (p.299, p.227).

<sup>573</sup> VI (p.263, p.199).

<sup>574</sup> Vemos em Merleau-Ponty a exigência fenomenológica de “repo[r] as essências na existência” (PhP, p.I, p.1), em sua análise o filósofo afirma que “não separa essas essências inteiramente do mundo, mas mantém-nas sob a jurisdição dos fatos que amanhã podem demandar outra elaboração” (VI, p.144, p.108). Tratar de essências puras separadas da existência não auxilia na compreensão da organização da realidade. Se as essências forem de uma ordem intangível à experiência de pensamento humano, então, não teríamos

operação de expressão linguística não será balizada por uma busca de conceitualizações rigorosas que elucidem cabalmente (como propriedades positivas) os sentidos invisíveis da experiência. Mas é justamente ao contrário, se o filósofo se utiliza das “objetivações da linguística, da lógica, [é para] reencontrar o logos do *Lebenswelt*”<sup>575</sup>, trazendo indiretamente na expressividade linguística a profundidade e a complexidade que compõem o mundo da vida. Há, inerente ao mundo sensível, estruturas mais gerais que se articulam espontaneamente formando uma teia de inteligibilidade capaz de tornar dispensável a solicitação a percepções que um sujeito possa fazer dela.

Abordar linguisticamente esta inteligibilidade inerente ao sensível é uma tarefa paradoxal de uma filosofia que opera por reflexão indireta, pois sabe-se dos limites presentes em uma reflexão direta, a qual busca a coincidência total com a expressividade do mundo. Por um lado, presume-se que uma reflexão direta é aparentemente mais fidedigna às vivências, contudo essa fidelidade reflexiva – derivada de uma suposta pureza intelectual diante da apreensão pelo exterior da experiência sensível<sup>576</sup> – impediria que a experiência se deixasse expressar por uma linguagem suscitada pelas próprias coisas (linguagem que é a base de uma reflexão filosófica). Mas sim, contrariando a compreensão merleau-pontiana de linguagem, esta reflexão direta imputa à linguagem o papel de mera contemplação exterior do espetáculo vivo. Por outro lado, encontramos numa reflexão indireta a chave para a comunicação entre o sentido bruto e a sua “tradução” ou “co-construção” em linguagem, no entanto, isso faria a reflexão se abdicar de uma expressividade cabal da experiência, já que ela se realizaria sabendo da sua incapacidade de esgotar (a um só golpe, como se o Ser fosse um arcabouço de conteúdos inertes) toda a experiência possível. Conforme afirma Lefort, “entre a experiência e a linguagem há, por princípio, comércio; é que a experiência não é nada com o quê poderíamos coincidir, ela tem uma transcendência porque ela já é, nela mesma, diferenciação, articulação, estruturação, e em alguma medida ela solicita a linguagem; é que a linguagem

---

categorias suficientes para entender e apreender a sua pureza. Tal cisão só pode ser feita desde a nossa posição situacional no mundo, a qual nos reconduz “a pensar uma relação interna entre o sensível e o inteligível” (Moutinho, 2004(a)) que não sobrepõe e nem aparta uma camada da outra.

<sup>575</sup> VI (p.219, p.165).

<sup>576</sup> Merleau-Ponty recusa a ideia de uma ordem sensível inapreensível à experiência intelectual, e tampouco acolhe a recusa dos modernos em tratar de uma inteligibilidade expressa já no nível do sensível. Conforme Moura (2001, p.276-277) “Qual poderia ser o *a priori* comum que estaria comandando, por exemplo, tanto a maneira como o pensamento moderno interpretou a região do 'sensível' quanto o modo como ele compreendeu o funcionamento da linguagem? (...) quer se compreenda a percepção como resultado de uma 'associação de ideias' que se realiza a partir de um material sensível pré-dado, quer se veja o 'juízo' como aquilo que falta ao sensível para tornar possível uma percepção, em qualquer um dos casos sempre se realiza o 'sensível' e o 'sentido' como instâncias separadas entre si, sempre se parte do suposto de um sensível destituído de qualquer sentido que lhe seja próprio, e que agora só poderia receber do exterior a sua significação. Em qualquer um dos casos – insiste Merleau-Ponty – empirismo e intelectualismo são incapazes de dar direito de cidadania à ideia de um sentido 'imaneente' ao sensível”.

também é experiência, que há, como bem escreve Merleau-Ponty, um *ser* da linguagem no qual se repete o enigma do ser”<sup>577</sup>. O enigma do ser não exige uma resposta rigorosa para que seja univocamente esclarecido, ao contrário, coloca-se como enigma a reflexão que nunca se consuma, em que cada retorno que a linguagem faz ao atender uma solicitação do sensível à expressão, ela traz opera em si uma nova estruturação, exprimindo lateralmente os sentidos latentes nas bordas do Ser.

Compreendendo a “linguagem como diferenciação”<sup>578</sup>, o filósofo busca nesta operação aludir ao movimento de distanciamento (dos signos entre si) necessário para o surgimento de novos sentidos, descrevendo-os em seu processo de estruturação, o qual inicia sua expressividade pela reorganização dos sentidos advindos já na própria camada do Ser inerente ao mundo. A maneira como os signos se articulam entre si na formação de novos conteúdos expressivos, diz respeito a uma compreensão da operação da linguagem que não é mera correspondência de um conteúdo e a sua forma, não se tratando somente de uma correlação pontual de uma significação com seu respectivo signo, como se a expressão linguística fosse apenas um processo de extração de sentidos inertes depositados num arcabouço simbólico que exige a passagem para uma dimensão gramatical.

Reconhecer na dimensão primordial (do sensível) sentidos que já se articulam de modo invisível, não é, como já vimos em momentos anteriores, afirmar uma hierarquia entre duas dimensões (substancialmente) opostas. É sim, permitir encontrar no sensível camadas de inteligibilidade cujos sentidos dispensam o recuo a uma subjetividade organizadora ou constituinte. Cabendo à filosofia a tarefa de “reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão da experiência pela experiência que ilumina, principalmente, o domínio especial da linguagem. E num sentido, como diz Valéry, a linguagem é tudo, já que não é voz de ninguém, é a própria voz das coisas, ondas e florestas”<sup>579</sup>. Há uma espontaneidade na organização do mundo sensível, a qual pelo exercício de interrogação filosófica é que se pretende explicitá-la, não de maneira direta, mas sim por meio de uma expressividade linguística que se faz lateralmente – pois se realiza enquanto paradoxo, que é ao mesmo tempo a abertura ao Ser do mundo e o encobrimento deste, tal como o movimento encontrado na fé perceptiva e na reflexão filosófica. Atendendo ao chamado dessa potência sensível do Ser que tende ao simbólico, a linguagem traz em sua experiência expressiva a harmonia de dois aspectos que aparentemente são inconciliáveis em suas manifestações, a saber, o de uma atividade autônoma do Ser (do mundo) que expresse a

---

<sup>577</sup> Posfácio escrito por Lefort em o VI (p.355, p.263).

<sup>578</sup> VI (p.242, p.182).

<sup>579</sup> VI (p.201, p.150).

sua profundidade e multiplicidade e, concomitantemente, o da expressão de um sentido linguístico criador.

Ao sustentar um delicado equilíbrio entre um sentido espontâneo do Ser do mundo e sua expressão por meio de um sentido linguístico, Merleau-Ponty revela que a comunicação de uma camada na outra ultrapassa qualquer tentativa de apreender a linguagem como sendo apenas um espetáculo de convenções estereis (privadas de sua relação com o sensível); é sim considerando a linguagem como expressividade que se realiza desde e para-além de sua abertura ao sensível, que o filósofo pode garantir à linguagem um movimento de instituição de novas significações. Neste processo de criação, a linguagem se insere no mundo do silêncio (tocando o sensível), que é “em particular, o avesso da linguagem”<sup>580</sup>, a fim de expressá-lo, sem a pretensão de tornar esse revés, um antagonismo positivo, algo objetivamente negativo por oposição a uma positividade (objetiva) verbal. O avesso é o “contato com o Ser justamente enquanto criação. O Ser é isso que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência”<sup>581</sup> – experiência tanto perceptiva quanto linguística. Ao afirmar essa negatividade ontológica do Ser do mundo, Merleau-Ponty não pretende esgotar as manifestações do Ser àquilo que pode ser apreendido no processo perceptivo, nem mesmo reduzi-lo àquilo que pode ser expresso pela operação linguística, ambos não o exaurem e tampouco abarcam completamente essa potência total do Ser. Assumindo, assim, uma amplitude ao Ser que não se reduz a apreensões positivas (feita tanto pela linguagem quanto pela percepção) de seus aspectos, e que é também capaz de revelar uma zona de encobrimento necessário a sua autonomia e criação.

Contudo, isso não implica num abandono da linguagem de seu compromisso em retornar as bases silenciosas do Ser. Na verdade, o esforço sisifista da linguagem, de reencontrar o silêncio, é o que mantém a continuidade da indagação filosófica, esse movimento eterno de voltar-se ao “princípio *selvagem* do *logos*”<sup>582</sup> e encontrar um caminho expressivo desse silêncio à linguagem. Desse modo, o movimento da linguagem coincide com a tarefa da filosofia, a saber, a de descrever linguisticamente esse silêncio sabendo que seu prolongamento pela experiência expressiva é apenas uma comunicação possível do desdobramento espontâneo do mundo. Conforme Merleau-Ponty, “a filosofia é, ela própria linguagem, repousa sobre a linguagem; isto, porém, não a desqualifica nem para falar da linguagem, nem para falar da pré-linguagem e do mundo mudo que as duplica. Ao contrário, é linguagem operante, linguagem que não pode saber-se a não ser de dentro, pela prática, abre-

---

<sup>580</sup> VI (p.284, p.215).

<sup>581</sup> VI (p.248, p.187).

<sup>582</sup> VI (p.260, p.197).

se para as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser”<sup>583</sup>. Porquanto, ciente de que essa tarefa é interminável, a filosofia merleau-pontiana, em suas últimas obras, nos instala numa atmosfera de permanente criação e inacabamento.

---

<sup>583</sup> VI (p.166, p.124).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A relação linguística dos homens deve nos ajudar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, que asseguram, não apenas a troca de pensamentos, mas aquela dos valores de toda espécie, a coexistência dos homens numa cultura e além de seus limites, em uma só história” (PII, p.45-46).

Nosso estudo acerca da linguagem não se fez por sobreposição da última obra deixada pelo filósofo sobre os seus escritos iniciais, tentando justificar uma suposta latência de temas esboçados num primeiro período, no entanto incipientes e imaturos que alcançariam seu pleno desenvolvimento em *O visível e o invisível*. Tampouco consideramos os primeiros textos como anunciadores de toda a formulação feita posteriormente, como se não houvesse mudança conceitual através de escritos posteriores e como se na *Fenomenologia da percepção* toda a temática já se encontrasse subentendida. Assim, não adotamos uma mera visão retrospectiva das obras, nem tampouco elegemos encarar a temática da linguagem como se fosse simples projeção de temas inicialmente anunciados. Descrevendo as distintas concepções de linguagem assumidas em cada obra, pretendíamos nos afastar da ilusão retrospectiva e projetiva de compreensão do conjunto da obra, para abordarmos os limites de cada período e avaliarmos as consequências das descrições dadas por Merleau-Ponty de um modo mais profícuo. Focamos em apresentar uma certa maneira de ver o campo da linguagem atravessado pela descrição merleau-pontiana feita através de seus textos, no entanto, nossa abordagem não se resumiu a ser mero desfile de conceitos estanques a determinados períodos dos escritos do autor e passamos a contemplar os deslocamentos e suas ressonâncias de sentidos em suas diversas obras.

Deste modo, o percurso realizado ao longo deste trabalho pode ser resumido no seguinte esquema: no primeiro capítulo versamos sobre os textos da década de 1940, a fim de investigar o sentido da linguagem emergente num âmbito em que a percepção tem seu nítido privilégio; no segundo capítulo exploramos as publicações da primeira metade da década de 1950, época denominada (pelo comentadores do fenomenólogo) de virada linguística; no terceiro capítulo tratamos dos cursos ministrados pelo filósofo no *Collège de France*, mostrando como a noção de instituição (*Stiftung*) é crucial para a efetivação da linguagem em seu potencial criador; e por fim, no quarto capítulo percorremos a profundidade lançada pela



linguagem que radicaliza a compreensão ontológica empreendida por Merleau-Ponty, a qual engendra pela sua estrutura uma capacidade de manifestar indiretamente o Ser bruto, selvagem.

Vimos que no livro da *Fenomenologia da percepção* o filósofo leva muitas vezes a defender uma organização autônoma do campo perceptivo derivada de uma experiência natural, a qual é compartilhável por diferentes sujeitos independentemente da cultura. Encontrando nessa camada natural uma passagem à linguagem, que preservava o seu sentido mais originário, o qual pretendia abordar a língua por seu sentido emotivo e gestual. O gesto, quando autêntico, tinha a capacidade de criar novas possibilidades de comunicação à língua, assim como outras formas de expressividade (a verbal e a conceitual) as quais instauravam novos sentidos numa comunidade linguística. Foi através da descrição do movimento expressivo criador que a linguagem, enquanto fala falante inaugurava novos sentidos por meio de falas já sedimentadas (ou em desuso) numa cultura. Na descrição dessa operação de criação, Merleau-Ponty recorreu aos termos “não-ser”, “vazio” e “obscuridade” como necessários à elaboração do novo, a fim de demarcar o excesso do Ser, uma sobra daquilo que se doa a uma subjetividade. Entretanto, no momento de fundamentar através da descrição da estrutura da temporalidade essa abertura à manifestação do Ser, o fenomenólogo associava esses termos a um *cogito* tácito. Apesar de denominá-lo *cogito*, Merleau-Ponty recusava sua ligação a uma consciência transcendental que preencheria todo vazio de sentido ou iluminaria toda a obscuridade presente no campo fenomenal. A característica silenciosa deste *cogito*, não o enquadrava como um vórtice produtor de determinações, nem de manifestações de sentidos independentemente de sua relação com o mundo. Contudo, esse *cogito* tácito de linguagem permanecia como uma interioridade perceptiva que promovia um entrave na passagem da percepção à linguagem. Foi somente através de uma fenomenologia da linguagem que se pôde dar cabo da problemática levantada nessas primeiras obras merleau-pontianas. A linguagem enquanto núcleo investigativo que possibilitou a mudança no pensamento merleau-pontiano, subvertendo a lógica operada na *Fenomenologia da percepção* (na qual o mundo sensível era pensado sob a lógica da intencionalidade) é que permitiu dissipar alguns percalços incorridos pelo filósofo, bem como possibilitou a radicalização do sistema diacrítico linguístico à estrutura da camada perceptiva, gerando uma autonomia dos sentidos instituídos pelo próprio sensível.

Dessa forma, a atividade perceptiva não se resumia mais em abordar padrões naturais de arranjos no campo fenomenal, como se houvesse uma universalização do campo natural comum a percepções capaz de ser partilhada pelos sujeitos independentemente da cultura em

que estes estão inseridos, de modo que uma investigação fenomenológica pudesse elucidar (sem prejuízo) o sentido universalmente partilhável dos fenômenos do mundo sensível. A partir dos estudos realizados pelo fenomenólogo nos anos cinquenta, o peso da cultura passa a recair sobre a atividade perceptiva estabelecendo algumas enformações na organização desse campo e possibilitando algumas decodificações que radicalizaram e discriminaram o aparato perceptivo, fazendo com que a percepção passasse (em certa medida) a ser desenvolvida historicamente. A linguagem como expressão cultural marcante, passou a ser potencializadora das diferenças histórico e culturais de experiências vividas pelos sujeitos perceptivos, pois ela possuiu a auxiliar na fixação dos dados percebidos pelos sujeitos através das palavras, acentuando, assim, a atividade da cultura na sua relação perceptiva do mundo. O reconhecimento de um sistema diacrítico na linguagem, o qual direcionava um certo nível cultural à percepção, marcava uma necessidade para o filósofo de depurar e ampliar sua análise ontológica, de modo a expor as características do ser que excedem a apreensão feita por uma consciência (instaurando um horizonte de passividade) e que também são enformadas ou instituídas pelo horizonte de historicidade. A complexidade da dimensão cultural permite a Merleau-Ponty renovar sua concepção de Ser do mundo, a qual deveria ser abordada não apenas pelos sentidos mudos da percepção, mas também se deixar abranger pelas expressividades linguísticas.

Por meio da estrutura diacrítica, oposição operada pelos termos entre si em uma língua, é que se tem a emergência de sentidos linguísticos, os quais não são constituídos por uma subjetividade, mas sim são engendrados por um movimento próprio da linguagem, que atende aos apelos silenciosos do Ser a fim de se expressar através da criação linguística. Não é a subjetividade que pode ser capaz de determinar, como se fosse uma propriedade objetivável, o Ser do mundo. Assim, Merleau-Ponty abordava as características do Ser que escapam, por ausência ou por latência, a uma circunscrição imediata da consciência. Promovendo uma ampliação do horizonte a partir do qual o filósofo se utiliza para a compreensão do Ser, abordando-o de maneira indireta, ou seja, não se limitando aquilo que se manifesta a uma consciência. Desta forma, não se compreendia o Ser por meio de uma correlação implícita a uma subjetividade que o organizava ou dispunha de suas manifestações. O Ser era compreendido pela sua profundidade, dimensão através da qual se possibilitava uma articulação do Ser inerente à percepção e à linguagem. Reformulando, com isso, uma concepção de mundo que galgava uma nova amplitude a de Ser bruto, selvagem, anterior à correlação absoluta de certas estruturas da experiências perceptiva a certas manifestações fenomênicas. Fazendo emergir, desse modo, uma ontologia que, visando exprimir de maneira

indireta (pois sabe-se dos prejuízos que incorre um projeto de elucidação cabal do Ser) as características principais do Ser do mundo trazia em seu desvelamento a possibilidade de encobrimento do Ser, permitindo que o inacabamento e a indeterminação fossem características indeléveis da experiência fenomenal. Marca inscrita na própria tarefa da filosofia que se coloca como trabalho incessante de criação, na qual a linguagem atendendo a uma interpelação do mundo, traz a expressividade linguística o seu contato com o Ser mudo, manifestando pela linguagem o silêncio do mundo.

A compreensão da experiência da linguagem através dessa camada criadora de sentidos, enquanto procedimento de diferenciação dos signos entre si, descentra o papel que uma subjetividade poderia exercer sobre os domínios languageiros, e abre para se pensar numa autonomia da potência criativa da linguagem. Nesse sentido, a estrutura diacrítica apresentada na operação linguística permite um entendimento da experiência da linguagem como potencializadora da produção do novo, já que os sentidos emergem dos desvios inerentes a articulação dos próprios termos entre si. Tal empreitada, radicaliza uma concepção de linguagem voltada aos moldes da consciência para uma via de reflexão sobre a linguagem como diferenciação, a qual reverbera no sistema de pensamento contemporâneo como investigações feitas por filosofias da diferença. Cabe-nos a uma investigação futura, os desdobramentos e as ressonâncias do pensamento merleau-pontiano neste aspecto da contemporaneidade francesa.

## Referências Bibliográficas:

### Obras Principais:

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 2013.

\_\_\_\_\_. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *La nature*. Notes Cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. *As relações com o outro na criança*. Trad. José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda. Belo Horizonte: SEGCP, 1984.

\_\_\_\_\_. *Elogio da Filosofia*. 3 ed. Lisboa: Guimarães editores, 1986.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1948-1952*. Grenoble/ Cynara, 1988.

\_\_\_\_\_. *Notes de Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Parcours – 1935-1951*. Cynara/Verdier, 1997.

\_\_\_\_\_. *Parcours II*. Lagrasse: Verdier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne 1949-1952*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. Edição e prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Trad. José A. Giannotti e Armando M. d'Oliveira. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Barcelone: folioplus philosophie, 2009.

\_\_\_\_\_. *L'institution, La Passivité*: Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

\_\_\_\_\_. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: VRIN,

2002.

\_\_\_\_\_. *Causeries* 1948. Établies et annotées par Stéphanie Ménasé. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Conversas -1948*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *L' Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina. Prefácio de Claude Lefort e posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*: Maurice Merleau-Ponty. Paris: Quarto Gallimard, 2010.

\_\_\_\_\_. *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. IN.: Maurice Merleau-Ponty. Seleção de textos de Marilena Souza Chauí. Trad. e notas Marilena de Souza Chauí (Coleção dos pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Sens et non sens*. Paris: Nagel, 1966.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

### **Obras Secundárias:**

ALQUIÉ, F. *Une philosophie de l'ambiguïté*: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. IN.: Revista Fontaine. Vol IX, n. 59, abril de 1947.

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Milon, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le Tournant de l'expérience*: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: VRIN, 1998.

BIMBENET, É. *La structure du comportement "l'ordre humain" (Chap. III, 3) Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2000.

\_\_\_\_\_. *Les pensées barbares du premier âge*: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. IN.: Merleau-Ponty figures et fonds de la chair. Chiasmi International publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Vol. 4, Paris: VRIN, 2002.

\_\_\_\_\_. *Nature et Humanité*. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Paris: VRIN, 2004.

CARBONE, M. *Ai confini dell'esprimibile*: Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust. Milano: Angelo Guerine e Associati SpA, 2000.

- CARDIM, L. N. Corpo. São Paulo: Globo, 2009.
- \_\_\_\_\_. A ambiguidade na fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty. Tese de doutorado defendida na USP. São Paulo, 2007.
- \_\_\_\_\_. “A ebulição na massa d’água” ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. IN.: Merleau-Ponty. Revista Dois Pontos, Vol. 9, número 1, p.35-69, abril de 2012.
- CASSIRER, E. Le langage et la construction du monde des objets. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1933.
- CHAUI, M. Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COLONNA, F. Merleau-Ponty e a simultaneidade. IN.: Merleau-Ponty figures et fonds de la chair. Chiasmi International publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Vol. 4, Paris: VRIN, 2002.
- DASTUR, F. Chair et langage: essai sur Merleau-Ponty. Paris: Encre Marine, 2001.
- DESPRET, V. The body we care for: figures of antrozoogenesis. IN.: Body and Society. Vol. 10 (2-3), London: Sage Publication, Junho de 2004.
- DUFOURCQ, A. Pensar e viver para além das categorias do real e do irreal: Merleau-Ponty e o imaginário operante. IN.: Merleau-Ponty. Revista Dois Pontos, Vol. 9, número 1, p.227-249, abril de 2012.
- DUPOND, P. La Réflexion Charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty. Bruxelles: OUSIA, 2004.
- \_\_\_\_\_. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. IN.: Merleau-Ponty em Salvador. Organização: Monclar Valverde. Salvador: Arcadia, 2008.
- \_\_\_\_\_. Merleau-Ponty autour de la “Phénoménologie de la perception”. Disponível em: <[http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_perception\\_merleau-ponty\\_dupond.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_perception_merleau-ponty_dupond.pdf)>, pela philopsis, 2007.
- \_\_\_\_\_. Vocabulário de Merleau-Ponty. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- DUPORTAIL, G.-F. Analytique de la chair. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- FALABRETTI, E. S. Merleau-Ponty: o sentido e o noção de estrutura. IN.: *Estrutura, sistema, subjetividade*. Revista Dois Pontos, Vol. 5, número 1, p.153-192, abril de 2008.
- FERRAZ, M. S. A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Fapesp, 2006.
- \_\_\_\_\_. O realismo metafísico de Merleau-Ponty. IN.: Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Cadernos Vol.17 (1). São Paulo: UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. Tese de doutorado defendida na

USP. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty*. IN.: Merleau-Ponty. Revista Dois Pontos, Vol. 9, número 1, p.267-291, abril de 2012.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 9 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FURLAN, R. *A noção de “comportamento” na filosofia de Merleau-Ponty*. IN.: Revista Estudos de psicologia, Vol. 5 (2), p. 383-400, 2000.

GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão*: uma estudo da psicologia a representação pictória. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HERDER, J. G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justos. Lisboa: Antígona, 1987.

LEFORT, C. (Posfácio) *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e Experiência*: Ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. *O invisível como negativo do visível*: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. IN.: Revista Trans/formação, Vol.27, n.1, p.7-18, 2004.

\_\_\_\_\_. *O sensível e o inteligível*: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. IN.: Revista Kriterion, Vol. 45, n.110. Belo Horizonte, Jul/Dez., 2004(a).

\_\_\_\_\_. *Tempo e sujeito*: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. Curitiba: Revista Dois Pontos, V.1, n.1, p.11-57, 2004(b).

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”*. IN.: Merleau-Ponty. Revista Dois Pontos, Vol. 9, número 1, p.121-153, Curitiba/São Carlos, abril de 2012.

MOURA, C. A. R. de. *A cera e o abelhudo*: expressão e percepção em Merleau-Ponty. IN.: *Racionalidade e Crise*: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre fenomenologia e ontologia*: Merleau-Ponty na encruzilhada. IN.: *Racionalidade e Crise*: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

\_\_\_\_\_. *Intencionalidade e existência*: Husserl e Merleau-Ponty. IN.: Merleau-Ponty em Salvador. Organização: Monclar Valverde. Salvador: Arcadia, 2008.

MURTA, C. & FALABRETTI, E. *O autômato*: entre o corpo máquina e o corpo próprio. IN.: Natureza humana – Revista internacional de filosofia e psicanálise. Vol. 18, n.2, São Paulo, 2015.

PERIUS, C. *Merleau-Ponty e o engajamento literário*. IN.: Merleau-Ponty em Florianópolis.

Organização: Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; Marcos José Müller. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2004. (Coleção Os Pensadores).

PONTALIS, J.-B. *Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty*. IN.: Maurice Merleau-Ponty. Sous la direction d'Emmanuel de Saint Aubert. Paris: Hermann, 2008.

ORLANDI, L. B. L. *A voz do intervalo*: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Ática, 1980.

RAMOS, S. de S. *A prosa de Dora*: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. Tese de doutorado defendida na USP. São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Vida, instinto e libido na obra de Merleau-Ponty*. IN.: Filosofia da Psicanálise. Revista Dois Pontos, Vol. 13, n.3, p.143-157, Curitiba/São Carlos, dezembro de 2016.

ROVIELLO, A.-M. *Les écarts du sens*. IN.: Merleau-Ponty phénoménologie et expériences. [textes réunis par] Marc Richir et Etienne Tassin. Grenoble: Millon, 1992.

SAINT AUBERT, E. de. *Être et chair I – Du corps au désir*: l'habilitation ontologique de la chair. Paris: VRIN, 2013.

\_\_\_\_\_. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951. Paris: VRIN, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations, II*. Qu'est-ce que la littérature? Paris: Gallimard, 1948.

SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 2005.

THIERRY, Y. *Du corps parlant*: le langage chez Merleau-Ponty. Bruxelles: Ousia, 1987.

WAELEHENS, A. de. *Une philosophie de l'ambiguïté*: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. 3 ed. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1968.



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 09 de março de 2017

Prof. Dr. Luiz DAMON SANTOS MOUTINHO Assinatura: Luiz Damon Santos Moutinho